MICHAEL H. LESSNOFF

La filosofía política del siglo XX



Acceso
Abierto

Diseño interior y cubierta: RAG



Título original
Political Philosophers of the Twentieth Century

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-1293-1
Depósito legal: M-2.262-2011

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

MICHAEL H. LESSNOFF

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL SIGLO XX

Traducción de:
Germán Cano



PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El siglo XX de la era actual parece estar concluyendo, al menos en el mundo llamado «occidental», con una nota de sorprendente esperanza. El «mundo libre», ese concepto ambiguo e incluso poco honrado, tanto tiempo utilizado como arma propagandística durante la Guerra Fría, es ahora una realidad que se está extendiendo desde Norteamérica a Europa Central, e incluso más allá. Desde la década de los setenta en adelante, dentro del ámbito europeo, un país tras otro han abandonado una u otra forma de autoritarismo para abrazar un régimen –más o menos estable, más o menos completo– de democracia y de libertad individual. En este importante desarrollo histórico, España ha desempeñado un papel destacado, proporcionando un modelo de transición pacífico y responsable. Mientras escribo este prefacio, resulta factible esperar que Occidente, liderado en la OTAN, su brazo armado, por un Secretario General español, pueda pronto, en Yugoslavia, llevar a buen término una de sus últimas operaciones de limpieza contra los enemigos de sus valores. Es un hecho sorprendente aunque alentador que los Estados mundiales más libres y democráticos sean también las potencias económicas y militares más poderosas. No todo, por supuesto, es de color de rosa. Rusia, por poner un ejemplo, aún ha de encontrar su camino al nuevo mundo. Mientras tanto, sigue siendo un objeto de preocupación y un peligro. Sin embargo, desde una perspectiva más general, no parece injustificado mantener una cierta –aunque modesta– actitud triunfalista.

Hace sesenta, cuarenta o, incluso, veinte años, apenas se podía haber predicho esta situación. Los hombres y mujeres de mi generación crecieron bajo la sombra de la Guerra Fría, por no decir conscientes del peligro incierto de un holocausto nuclear (el mundo tiene una inmensa deuda con Mijail Gorbachov por habernos permitido escapar de esa persistente situación de inseguridad). Mas la Guerra Fría no fue nada comparado con lo que la pre-

cedió: el periodo de conflictos más sangriento de la historia de la humanidad, en el cual España, como la totalidad de los paísès europeos, tuvo que sufrir las calamidades de la guerra. Ciertamente, lo más grave fue el genocidio nazi, un holocausto real (no meramente una posibilidad) orientado al exterminio total de un pueblo, el judío. Estos crímenes, que han manchado nuestro siglo, no son, en gran medida, sino el trasfondo de su filosofía política, y, en ese sentido, también objeto continuo de atención en este libro. Soy consciente de que la perspectiva puesta de manifiesto en el libro puede ser tildada de provinciana: de los once autores discutidos en él, todos salvo dos excepciones se expresan en lengua inglesa. Ahora bien, también cabe decir que muchos de ellos no sólo escriben en esta lengua, y que, de hecho, sólo cuatro de ellos nacieron en países angloparlantes: casi todos los demás fueron refugiados procedentes de Alemania, Austria o Rusia. De ahí que pueda decirse que tanto lo peor como lo mejor del siglo XX habla a través de ellos: lo peor, toda vez que el siglo los convirtió en refugiados; lo mejor, en la medida en que encontraron refugio y fueron capaces de enriquecer la filosofía política de nuestro tiempo.

Michael Lessnoff
Junio de 1999

INTRODUCCIÓN

Debo comenzar aludiendo al propósito de este libro y justificar sus inclusiones y exclusiones. Su tema, tal y como indica el título, no es otro que el estudio de los filósofos políticos más significativos del siglo xx. Ciertamente, aunque la finalidad del libro es la de responder a una cierta unidad temática, ésta no corresponde exactamente con divisiones cronológicas. He centrado, así pues, mis intereses (con una excepción, que será explicada a continuación) en lo que Eric Hobsbawm ha llamado el «breve siglo xx», una época que limita, por una parte, con la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa, y, por la otra, con el colapso dramático de la Unión Soviética y del bolchevismo como resultado del advenimiento al poder de Mijail Gorbachov y de las subsiguientes «revoluciones» en la Europa Central y del Este[1]. Puede decirse, *grosso modo*, que el periodo de mayor interés coincide con el momento de existencia de la Unión Soviética (1917-1991). Este periodo no sólo posee una cierta unidad política sino también cultural, al menos en Europa y América («Occidente») –usando la palabra «cultural» en un amplio contexto, que se refiere no sólo a asuntos intelectuales, sino también a la estructura general de la sociedad y a las condiciones de vida de sus individuos, estructura que descansa, amplia y progresivamente, en una economía industrial y tecnológica–. Los recientes y sorprendentes desarrollos tecnológicos conocidos como la «revolución de la información» parecen presagiar el nacimiento de un tipo de sociedad radicalmente diferente y, en gran medida, de un conjunto diferente de problemas sociales y políticos.

Lo que estoy sugiriendo, por tanto, es que la sociedad occidental durante el «breve siglo XX» fue una sociedad muy concreta, enfrentada a problemas extremadamente específicos. Naturalmente, estos problemas fueron

---

[1] E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Michael Joseph, 1994.

objeto de la preocupación de los filósofos políticos de este momento histórico, de modo que los problemas eternos de la filosofía política adoptaron, desde este punto de vista, una forma o sesgo particular. Puede decirse, pues, que la filosofía política de nuestra época está, en parte, marcada por ciertas particularidades de su estructura social. Pero sólo en parte. No es necesario subrayar que igualmente importante ha sido la necesidad de afrontar las implicaciones de los grandes acontecimientos que la han conformado, a saber, las catástrofes del siglo: dos guerras mundiales, revoluciones y la amenaza a los valores humanos proveniente de los totalitarismos de diversa clase.

Ciertamente, estos últimos temas nos son familiares. Mas, como se ha dicho ya, resulta también necesario prestar atención a los temas relacionados con las estructuras sociales básicas. Ésa es la razón por la que el libro comienza con Max Weber. Pese a que la existencia de Weber transcurrió casi enteramente antes de nuestra época (murió en 1920), puede afirmarse que es, sin embargo, el sociólogo más importante de la «modernidad», esto es, de la sociedad del siglo XX. Es su trabajo el que, por encima de los otros, identifica las cruciales tendencias socioculturales de nuestro tiempo, así como los problemas a los que éstas dan lugar –desarrollos y problemas que pueden resumirse, de modo particular, en los conceptos de «racionalización» y de «desencantamiento»–. Pese a que estos fenómenos son, en cierta medida, afines (puesto que el desencantamiento no es en realidad sino la consecuencia de la racionalización de la esfera intelectual), ambos producen una situación no exenta de cierta ironía. Dicho brevemente: si, por un lado, disponemos de una capacidad sin precedentes para conseguir fines basada en un extraordinario entendimiento del mundo físico, por el otro, asistimos a una pérdida de confianza en el valor objetivo de los fines. Nuestro surtido de medios (en la forma de riqueza, conocimiento, etc.) es gigantescamente superior a aquel del que se disponía en otras generaciones anteriores, pero el valor de los fines que se suelen perseguir es incierto y problemático. El derrumbamiento de la creencia religiosa va a ser en este contexto crucial.

Es justo decir que el liberalismo surge como respuesta al desencantamiento en el sentido weberiano –sea tomando la forma del pluralismo valorativo defendido por Isaiah Berlin, o de la doctrina rawlsiana de la prioridad del derecho sobre el bien–, entendiendo por tal una respuesta adecuada al «desacuerdo razonable» acerca de los bienes, que los individuos deberían por sí mismos definir y perseguir en el uso de su libertad, sujetos a las restricciones impuestas por las normas del derecho. Así, desde diferentes puntos de vista, tanto Michael Oakeshott como Friedrich Hayek tratan de limitar el alcance de la autoridad pública a la hora de aplicar las reglas, e igualmente de reservar la persecución de los fines a las elecciones libres de los individuos privados, asociaciones u organizaciones. Rawls, sin embargo, irá más lejos que los demás al proponer un método para determinar las reglas de derecho restrictivas («principios de justicia»), evidentemente un método contractualista basado más en el acuerdo hipotético que en el dere-

cho objetivo o en una ley natural, habida cuenta de que ya no disponemos de esta última posibilidad.

En la medida en que la racionalidad y el desencantamiento representan las dos caras de la misma moneda, la cuestión en liza afecta a la monopolización de la razón y del conocimiento por parte de la ciencia y de la tecnología –conocimiento de hechos y de medios–. Esta visión «técnica» de la racionalidad, así como sus implicaciones sociales, ya han sido objeto fundamental de atención –a menudo hostil– por parte de los filósofos políticos del siglo xx. Éste es, sobre todo, el caso de los autores de la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt representados en este volumen por Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. El rechazo marcusiano de la visión «tecnocrática» (o «positivista») es la más radical de ellas, y está guiada por el interés de la liberación revolucionaria. Sin embargo, resulta sorprendente observar cómo teóricos de las tendencias ideológicas más opuestas pueden llegar a un rechazo similar, aunque menos radical, del mismo planteamiento, a saber, de su realización social en la forma, por ejemplo, de burocratización «deshumanizadora» que hace de los hombres «objetos de administración». Así, por ejemplo, el conservador Oakeshott, interesado en la tradición y en las prácticas establecidas, nos avisa de los peligros de la sobrevaloración del «conocimiento técnico». También Hayek, el economista liberal de derechas, rechaza todo intento de organizar minuciosamente la sociedad como una ecuación destructiva de libertad, eficiencia y progreso. La visión de la administración burocrática proyectada por el demócrata social-radical Habermas coincide en gran medida con la mantenida por Hayek. Entre los filósofos políticos que son objeto de discusión en este libro, sólo Karl Popper ofrece (aunque de un modo muy limitado) un aprobatorio respaldo a la razón técnica bajo la forma de una «ingeniería social fragmentaria». En la medida en que la «tecnocracia», la «burocracia» y la «sociedad administrada» son cuestionadas por el hecho de que implican tratar al ser humano únicamente como medio, la crítica se hace eco del imperativo categórico kantiano, que prohíbe precisamente esta posibilidad, y que va a ser recogido como algo fundamental por el libertario Robert Nozick.

Mientras los teóricos de derechas y de izquierdas pueden hacer frente común en lo que respecta a su hostilidad frente a la burocratización y a la sociedad administrada, lo cierto es que guardan distancias cuando se trata de otro de los aspectos importantes de la racionalización occidental, el mercado, especialmente en su forma capitalista. Así, mientras Hayek ensalza el mercado como sinónimo de libertad, para Marcuse el capitalismo consumista representa el *locus* por antonomasia de la manipulación deshumanizadora de nuestro tiempo. Esta hostilidad frente a la cultura consumista moderna es también el *leitmotif* de otros teóricos, como, de manera significativa, la republicana Hannah Arendt y el marxista-liberal C. B. Macpherson. Pese a que Arendt y Macpherson están de acuerdo con Marcuse a la hora de contemplar el consumismo como una forma de esclavitud o de au-

toesclavitud y, en esa medida como una negación de la creatividad humana, no lo ven, a diferencia de él, como una manifestación de la razón tecnocrática. En realidad, Macpherson, fiel al espíritu marxista, se inclinará a ver la cuestión tecnológica más como un elemento liberador que alienante.

Por supuesto, las ideas de los teóricos nombrados más arriba y que serán discutidos en los siguientes capítulos, no pueden ser totalmente reducidas a los temas mencionados. De ahí que mi intención no sea en absoluto limitar la discusión a esos temas. Mi intención es, antes bien, ofrecer una perspectiva general adecuada de las ideas de los filósofos políticos más relevantes e instructivos del siglo xx. Hay, debería añadir, dos cosas que no he intentado hacer. No he tratado de abordar los temas o escuelas de pensamiento más relevantes aparecidos en la filosofía política del siglo, aunque espero que muchos de ellos surjan en mis discusiones con filósofos políticos concretos. Ésta es la razón de que importantes movimientos como el feminismo o el ecologismo se encuentren, sin embargo, ausentes. No he buscado tampoco incluir a los teóricos que han sido más influyentes, destacados o relevantes. A menudo ese estatus ha sido, desgraciadamente, tanto un resultado de las modas como de la calidad intelectual intrínseca del autor en cuestión. Mi intención, dicho en pocas palabras, no ha sido otra que la de acercar al lector los planteamientos de los mejores filósofos políticos del siglo xx que conozco.

Esto justifica ciertas omisiones que tal vez deberían mencionarse. Inevitablemente mi conocimiento no es ilimitado, por lo que no cabe duda de que algunas de estas omisiones se deben a mi ignorancia –Carl Schmitt sería un ejemplo perfecto de ello–. Sin embargo, otras figuras muy conocidas y admiradas han sido pasadas por alto intencionadamente, porque, según mi opinión, sus contribuciones no merecían ser objeto de atención. Numerosas legiones de neomarxistas, existencialistas, fenomenólogos, postestructuralistas, postmodernos y deconstruccionistas están ausentes por este motivo. Por eso el lector no encontrará en las páginas siguientes ninguna aproximación, por ejemplo, a autores como Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Foucault, Rorty o Derrida, simplemente porque ninguno de ellos –en la medida en que sus escritos resultan inteligibles– me parece que haya dicho nada original o significativo en el ámbito de la política. Otra omisión significativa que tal vez pueda sorprender a algunos lectores es la de Alasdair MacIntyre, considerado por muchos como el representante más significativo de la filosofía política comunitarista. MacIntyre es, en efecto, un caso especial, un teórico cuyo desarrollo intelectual pone de manifiesto tantos cambios de posición –del catolicismo al marxismo, del marxismo al aristotelismo y de aquí al tomismo (por lo que cabe la posibilidad de que existan otras fases que he pasado por alto)– que no sólo resulta complicado abordar su figura con cierta seriedad, sino en igual medida ofrecer un planteamiento coherente de su pensamiento. Es cierto que sí puede observarse un hilo consistente que vertebra todas estas tergiversaciones: su rechazo del

individualismo liberal. Sin embargo, las razones que se ofrecen desde esta posición, al menos en lo que respecta a la fase postmarxista del último MacIntyre o fase comunitarista cercana a posiciones de derecha, son, en mi opinión, en la mayoría de los casos, toscas y carentes de originalidad[2].

Sean estos juicios de valor correctos o no, ellos han guiado el proceso de selección que es inevitable en un trabajo de estas características. Y aunque existan lectores que muestren su desacuerdo con mi selección y con los juicios que la han conducido, tal vez ellos sí estén de acuerdo conmigo en que se pueden decir muchas cosas cuando se está escribiendo acerca de lo más interesante para uno. Ésta ha sido, al menos, la estrategia que he seguido en este libro.

No sólo la estrategia, también la estructura del libro requiere alguna explicación. Como ya mencioné anteriormente, la discusión fundamental comienza con Max Weber (capítulo 2). A continuación, el libro se divide en tres partes: dentro de cada sección los autores correspondientes se discuten en orden cronológico. También el orden de las secciones es cronológico, aunque la visión general desde la que se discute a los autores es aproximada. La parte primera agrupa a tres «críticos del capitalismo consumista» (Marcuse, Arendt y Macpherson); la parte segunda, titulada «liberalismo combatiente», reúne a cuatro escritores liberales que defendieron sus posiciones frente al trasfondo de la Guerra Fría (Oakeshott, Hayek, Popper y Berlin); la tercera parte, finalmente, titulada «contemporáneos», versa sobre los tres filósofos políticos vivos más importantes (Rawls, Nozick y Habermas).

---

[2] Véase, por ejemplo, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981 [ed. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987]; *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988, y *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Londres, Duckworth, 1990.

II

MAX WEBER Y LA POLÍTICA DEL SIGLO XX

Pese a que la humanidad se ha esforzado por resolver el problema de la política a lo largo de miles de años, no podemos entender la filosofía política del siglo XX sin una previa comprensión del propio siglo XX, sobre todo en lo que respecta a la específica evolución que en él ha tenido la vida humana y la sociedad. Resulta ocioso decir que éste es un tema lo suficientemente vasto como para ser tratado aquí con cierto detalle. Mas lo que se necesita, antes bien, no es tanto una descripción enciclopédica, sino un diagnóstico de las tendencias principales. ¿Cuáles han sido éstas? ¿Dónde habría que buscar tal diagnóstico? Propongo llamar la atención sobre una fuente muy interesante, que me parece particularmente fructífera para este propósito. Me estoy refiriendo a la obra del sociólogo alemán Max Weber. Este autor, muerto en 1920, no sólo consagró los esfuerzos de su inteligencia extremadamente aguda a analizar la sociedad moderna desde el contexto de la historia mundial, sino que también se interesó por la dimensión política de la vida. Este capítulo, por lo tanto, tratará de ofrecer una exposición de sus ideas, así como de sus propias respuestas políticas.

CIENCIA Y CONDICIÓN HUMANA

Antes de introducirnos en la visión weberiana de la modernidad, resulta pertinente considerar algunos temas más generales que el propio Weber, en calidad de científico social, tuvo ocasión de evaluar. Obviamente, las ciencias sociales forman parte de la ciencia en general, es decir, de la búsqueda del conocimiento sistemático del mundo. Ahora bien, su tema específico no es otro que el mundo humano. De ahí que la ciencia social se defina o centre su investigación en el conocimiento de la condición humana. Ciertos temas de profundo calado filosófico surgen, por lo tanto, en relación con los presu-

puestos, definiciones y conceptos básicos de la ciencia social, cuestiones todas ellas que, de un modo destacado, no sólo siguen pendientes, sino también, en gran medida, han seguido siendo objeto de controversia hasta nuestros días. Acerquémonos por tanto a los planteamientos mantenidos por Weber sobre estas cuestiones fundamentales.

Según la ya conocida definición weberiana, la sociología es la ciencia que busca entender un tipo particular de acción humana, a saber, la acción social. Para los propósitos actuales, el género es más significativo que la especie. Según Weber, la «acción» se define por ser una conducta humana a la que «el individuo que actúa añade un significado subjetivo»[1]. Ya en esta simple definición puede observarse cómo Weber introduce un concepto fundamental no sólo en su visión del mundo, sino también en el diagnóstico de su tiempo, a saber, el tema del «significado». ¿Qué cabe entender exactamente por ello en este contexto? La respuesta es bastante simple y a la vez profunda. La acción humana no existe salvo en la medida en que el ser humano percibe alguna finalidad en acción –algo que convierte a la acción en valiosa o *significativa*–. ¿Qué es lo que hace de ella algo semejante? Simple y llanamente: el hecho de servir a algún propósito o de encarnar algún valor.

Puede que esta respuesta sea simple y demasiado sucinta. Mas si atendemos a la cuádruple célebre tipología weberiana de la acción (social), encontraremos que las acciones orientadas a fines y a valores son respectivamente dos de los cuatro tipos de acción posibles[2]. Significativamente, suele decirse que son dos tipos de acción *racional* (por introducir otra noción clave weberiana) diferentes de la acción tradicional, orientada –consciente o inconscientemente– a la continuación de las prácticas usuales, pero también de la acción afectiva o emocional, «determinada por los afectos específicos y estados anímicos del actor en cuestión». Ahora bien, las dos formas de acción racional son los dos tipos que Weber considera más significativos –las otras dos, según dice, están en la frontera de lo que puede llamarse acción significativa y no pocas veces, en realidad, «en el otro lado»–[3]. La razón de ello es que estas acciones tienden a ser automáticas e irreflexivas. Cuando esto *no* es el caso, según Weber, ellas tienden hacia una u otra de las dos formas de acción racional. En otras palabras, en la medida en que la acción orientada tradicionalmente llega a ser autoconsciente, tiende a ser la expresión de un valor específico (tradicionalismo); en la medida en que la acción afectivo-emocional llega a ser más controlada que automática, tiende hacia un tipo finalístico u orientado a valores. De este modo, después de todo, no es erróneo decir que para Weber el «significado» que constituye la acción humana es su orientación, o bien a un fin, o a un valor –una orientación ésta que sería más o menos «racional»–. Más tarde se volverá sobre el sentido de estos conceptos.

---

[1] M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. T. Parsons, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1964, p. 88.

[2] *Ibid.*, pp. 115 ss.

[3] *Ibid.*, p. 116.

Para Weber, esta centralidad del significado no se limita a su papel en las acciones humanas motivadas individualmente (y de ahí, para el científico social, su posible entendimiento). Muy al contrario: él amplía en gran medida esta dimensión a la totalidad de la vida humana, incluso al universo entero. Los seres humanos, según Weber, tienen una necesidad, una «compulsión interna» a concebir el mundo como una «totalidad significativa», como un «cosmos significativo»[4]. No sólo las religiones, sino también la filosofía metafísica secularizada han nacido de este propósito de encontrar un significado coherente en «el mundo como un todo y en la vida (humana) en particular»[5]. Ahora bien, lo que bastaría para dotar o conferir al mundo significado es en este sentido una cuestión, por decirlo suavemente, problemática. Sin embargo, no se debería perder de vista la continuidad semántica que relaciona el problema del significado en este contexto con en el de las acciones humanas individuales –tanto aquí como allí, la relación existente entre la falta de sentido del mundo y la falta de significatividad de las acciones es de una importancia central en los análisis de Weber.

Puesto que la ciencia social trata de describir la vida y la acción humanas, podría decirse que el problema del sentido constituye su cuestión principal. Por otro lado, Weber insiste, como es sabido, en que la ciencia social está exenta de carga valorativa (*wertfrei*). Esto no quiere decir, es preciso subrayarlo, que la ciencia debería estar libre de valores, sino que lo *está*: cualquier ciencia social que no esté exenta de carga valorativa no puede ser ciencia social, en tanto ésta es un planteamiento ligado a la lógica y a la epistemología. Dada la cerrada conexión conceptual entre valor y significado, esto podría parecer en alguna medida paradójico, pero no lo es. La ciencia social, por su propia naturaleza, es incapaz de hacer o, en un sentido último, de validar, juicios de valor (definidos por Weber como juicios de «deseabilidad o indeseabilidad» de fenómenos, incluyendo particularmente a los «hechos sociales»)[6]. Los métodos de la ciencia social, como los de todas las ciencias, son adecuados racionalmente para establecer lo que los hechos son o han sido, así como qué tipo de relación causal o de otra clase existe entre ellos, aunque no hasta el punto de valorar «desde un punto de vista ético, cultural o cualquier otro»[7]. La ciencia, incluyendo como tal a la ciencia social, puede ser orientadora de la acción exclusivamente en un sentido secundario; es decir, puede poner de manifiesto qué *significa* algo en tanto es necesario o posible para la realización de un fin o una meta ya *dados*, y en esa medida qué tipo de consecuencias ulteriores son posibles a

---

[4] M. Weber, *Economy and Society*, trad. y ed. G. Roth y C. Wittich, Nueva York, Bedminster Press, 1968, pp. 450-451 y 479 [ed. cast.: *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984].

[5] *Ibid.*, p. 451.

[6] M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, trad. y ed. por E. A. Shilsand, H. A. Finch, Nueva York, Free Press, 1949, p. 10 [ed. cast.: *La metodología de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990].

[7] *Ibid.*

la luz del empleo de estos medios. Pero aquí termina su cometido: en ningún caso puede *prescribir* un posible uso de esos medios y, mucho menos, la búsqueda de fines, toda vez que tales prescripciones descansan necesariamente en juicios de valor extracientíficos.

Si la ciencia, incluyendo la ciencia social, dados sus presupuestos, no puede ofrecer prescripciones prácticas ni juicios racionales acerca de valores o fines, ¿significa que no es posible ninguna valoración racional o validación del mismo? Ésta era en realidad la posición de Weber. «*Juzgar* la *validez* de los valores (últimos), escribe, es una cuestión de *fe*»[8]. Esto no significa, por supuesto, que tales juicios de valor no sean significantes –al contrario, ellos «determinan nuestra conducta y dotan de sentido y de significado a nuestras vidas»[9]. Mas esto implica que todo sentido es más subjetivo que objetivo, no sólo desde el punto de vista de la ciencia social, sino también a la luz de un sentido último metafísico. Objetivamente hablando, el mundo carece de sentido. Por expresarlo de otro modo, muy cercano al vocabulario weberiano del análisis de la historia de la civilización occidental, el mundo ha quedado desencantado. A este análisis histórico deberemos dirigir ahora nuestra atención.

Racionalización

La sociología weberiana es histórica a la vez que comparativa –trata de un análisis de las más importantes civilizaciones universales y de su diferente evolución en el curso del tiempo–. Más concretamente, el interés de Weber se va a centrar en la evolución específica de la civilización occidental, la cual busca definir y explicar. Un punto crucial de su diagnóstico serán los conceptos de racionalización y de desencantamiento, dos fenómenos estrechamente ligados entre sí y, hasta cierto punto, dos caras de una misma moneda. Ahora bien, la noción de racionalización es la más inclusiva y compleja de las dos, de ahí que sea la primera que se examine.

No existen desacuerdos a la hora de afirmar que el concepto weberiano de racionalización apunta a una temática realmente compleja. Dicho brevemente, él trata de contemplar la historia de la civilización occidental como un tipo particular de racionalización de la vida y de la sociedad. ¿Qué significa esto? Volvamos a las ya mencionadas definiciones weberianas de la acción social. Como ya sabemos, Weber distinguía aquí dos tipos de acción racional, la orientada a fines (*zweckrational*), y la orientada a valores (*wertrational*). Mas él también va a ofrecer ahora una segunda dicotomía –la existente entre una racionalidad formal y una racionalidad sustantiva–. Esta última distinción va a ser, sin embargo, menos general que la otra (será

[8] *Ibid.*, p. 55.
[9] *Ibid.*

aplicada por Weber a áreas particulares de la vida social, tales como la económica y la jurídica). Tal como Weber advierte, los destinos opuestos de la racionalidad orientada a fines y la orientada según valores tiene una relación directa con la trayectoria histórica de la civilización occidental. De ahí que para entender correctamente la sociología weberiana tengamos que analizar estos dos conceptos opuestos.

Lamentablemente, las definiciones conceptuales weberianas no son completamente consistentes (es más, él utiliza algunos de sus términos clave de un modo no habitual). De entrada, por acción *zweckrational* cabe entender una acción orientada a un «sistema de fines individuales», mantenido conscientemente por un agente, que contempla a los objetos externos y a los otros seres individuales como medios potenciales u obstáculos para estos fines[10]. Ese planteamiento implica una valoración de los diferentes fines, así como un cálculo de los medios apropiados a la luz de todas las posibles consecuencias –positivas o negativas– de los cursos alternativos de acción. Cuando la acción *zweckrational* tiene lugar, la acción se elige más como un medio para un fin, que como una dimensión valiosa por sí misma. En contraste, la acción *wertrational* es una acción dictada por la creencia en un «valor absoluto» de la conducta en cuestión, bien por razones éticas, estéticas o religiosas, bien por sentido del deber, del honor, de lealtad personal o por lo que sea, sin atender a las consecuencias[11]. Esta oposición parece suficientemente clara. Será luego, sin embargo, cuando Weber distinga dos posibles modos de considerar las diferentes metas o fines que un agente podría tener en mente: él puede, o bien tratarlas como «deseos subjetivos» y entenderlas así en términos de su «relativa urgencia», tratando de «maximizar su utilidad»; o bien puede evaluarlas en términos de «valor absoluto» y elegir de acuerdo con este planteamiento[12]. Lo último, según Weber, origina un caso híbrido, que implica una forma de racionalidad susceptible de orientarse tanto al valor *como* a los fines –éste es, como dice Weber de un modo un tanto confuso, *zweckrational* (orientado a fines) sólo en la medida en que implica una elección de medios–. De este modo parece que Weber tiene dos criterios bastante diferentes para distinguir sus dos tipos de acción racional: si ésta, por un lado, es impulsada por deseos objetivos y por una cierta urgencia, o por los juicios de valor y su importancia subjetiva; o, asimismo, por otro lado, si tiene en cuenta las consecuencias o no. Una acción impulsada por juicios de valor, pero también por la atención a las consecuencias es un caso híbrido de acción racional (el otro caso híbrido, la acción determinada por la urgencia de los deseos y sin prestar atención a las consecuencias, no es presumiblemente una acción racional en sentido estricto –tal vez se define por ser una acción emocional-afectiva–).

---

[10] Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., p. 117.
[11] *Ibid.*, p. 116.
[12] *Ibid.*, p. 117.

Dicho esto, varios problemas quedan pendientes. Así, por ejemplo, puede observarse que el caso puro de la llamada acción racional orientada a fines aparece como completamente amoral: en ella, por definición, ni la creencia en valores ni el interés por los otros individuos desempeñan ningún papel. Éste es con seguridad un tipo patológico de racionalidad, la «racionalidad» del psicópata. Por otro lado, el caso puro de la acción racional orientada a valores parece ser patológica en otro sentido, a saber: su total descuido ante las consecuencias de las acciones, un descuido originado por la atención obsesiva en un único valor y en la exclusión de todos los demás –la «racionalidad» del fanático–. Tal vez Weber estaría de acuerdo en que estos dos casos puros no son sino casos patológicos. En todo caso, esta interpretación se hará evidente más tarde a la luz de su teoría política. De ahí que él subraye, en el desarrollo de su discusión de las dos formas de acción racional, que es muy inusual encontrar casos concretos de acción orientada a sólo una de estas posibilidades[13], tal vez refiriéndose a la posible adopción de una de estas formas. Si esto es así, la norma de la acción normal es un caso híbrido, y la importancia de estos dos casos puros es, supuestamente, la de servir como instrumental analítico. Puede así entenderse por qué hacer un *balance* de estos dos elementos –la *Zweckrationalität* y la *Wertrationalität*–, esto es, entre el cálculo de los medios y las consecuencias por un lado y el papel motivador de los valores por el otro, es una cuestión de gran importancia, sobre todo al hilo del análisis weberiano de la historia de la civilización occidental. Sin embargo, sería interesante mencionar, aunque de momento sólo sea dicho de paso, que el análisis weberiano de la acción, incluyendo la acción racional, omite mencionar un factor motivador tremendamente importante, a saber, la influencia de las *constricciones* interiorizadas. El papel de estas constricciones –de modo más significativo, el de las constricciones morales– no es otro que el de *excluir* posibles acciones, induciendo a menudo al agente a elegir alguna acción alternativa (o, en algunos casos, a la inacción). Como veremos en los últimos capítulos, es, políticamente hablando, de la mayor importancia no identificar estas constricciones (como, por ejemplo, el precepto «no matarás») con fines o valores, aunque éstas puedan derivarse, incluso, de los juicios de valor de un tipo negativo, del mismo modo que los fines pueden derivarse de juicios de valor positivos.

Nuestro interés ahora se dirigirá, sin embargo, a explicar el concepto clave weberiano de *racionalización*, conocido por su complejidad y su ambivalencia. La racionalización, o la racionalidad intensificada, se refiere obviamente a lo que Weber denomina acción racional, pero es también algo más complejo o global. Por un lado, implica la noción de *grados* de racionalidad. ¿Qué implica la idea de que una forma de acción sea «más racional» que otra? La respuesta a esta cuestión debería clarificarse en la medida en que la discusión se desarrolle. Pero es que además el concepto de racio-

---

[13] *Ibid.*

nalización abarca no sólo formas de acción, sino también sistemas de pensamiento: tanto la racionalidad teórica como la racionalidad práctica. Weber no se cansa de subrayar que la racionalización puede adoptar diferentes formas susceptibles de arrojar consecuencias históricas dramáticamente diferentes. En realidad, ello ha sido así en virtud del desarrollo divergente de las distintas civilizaciones mundiales. El centro de la atención de Weber era el contraste entre las civilizaciones del Este y del Oeste, de Asia, por un lado, y de Europa y de América, por otro. Para Weber, el contraste estriba fundamentalmente en la diferente mentalidad o en la distinta visión del mundo de ambas, un contraste que hunde sus raíces, por lo tanto, en las diferentes tradiciones religiosas imperantes en estas civilizaciones.

La religión y el mundo

Como ya se ha visto anteriormente, Weber valoraba la destacada importancia de las grandes religiones universales –así como de los sistemas metafísicos seculares– como intentos de encarar el problema del significado universal. Este problema puede, sin embargo, ser abordado en dos niveles: la falta de sentido de todo el universo o del cosmos y la falta de sentido de la vida humana. Por supuesto, aunque ambas dimensiones son inseparables, sí puede variar el posible énfasis a la hora de analizarlas. Por lo general Weber sugiere que, mientras que el interés referente a la falta de sentido de la vida humana no ha quedado restringido a cierto tipo de medios, el problema de la falta de sentido del universo en su totalidad ha constituido el interés particular de los «estratos intelectuales»[14]. En el primer contexto, los problemas obvios que requieren solución son, según Weber, el predominio del sufrimiento, especialmente del (aparentemente) sufrimiento inmerecido, y lo que él llama «finitud», o, dicho en otras palabras, la muerte[15]. Las religiones a menudo solucionan o tratan de solucionar los dos problemas a la vez, como es el caso de los conceptos cristianos del cielo y del infierno, o de las ideas budistas o hinduistas de *karma*, transmigración o nirvana. Para Weber este tipo de religiones son religiones de salvación[16]: ofrecen salvación al creyente de su (inmerecido) sufrimiento y de su finitud mortal. De este modo dotan a la vida del creyente de un significado relevante para él y, hasta cierto punto, convierten el universo en algo significativo para sus ojos.

Parece evidente que todas estas distintas concepciones de salvación deben tener ciertas implicaciones para el modo en el que se vive la vida. ¿Cuáles son? Desde el punto de vista weberiano, existen marcadas diferencias

[14] M. Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, vol. 2, p. 506; M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. y ed. a cargo de H. H. Gerthand C. W. Mills, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1948, pp. 280-281.

[15] Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, vol. 2, p. 627.

[16] Weber, *From Max Weber*, *op. cit.*, p. 353.

entre las religiones más importantes del mundo occidental y del oriental; entre, por un lado, el cristianismo y, por otro, el hinduismo, el budismo y el taoísmo, esto es, las principales religiones de salvación de las civilizaciones de la India y China (el confucianismo es un caso particular). Según Weber, las religiones de salvación del sur y del este de Asia fueron, en sus orígenes, religiones procedentes de estratos intelectuales orientados a problemas relativos al significado del mundo como totalidad, pero ellos no permanecieron en esta situación y se extendieron en gran medida a grandes poblaciones, cambiando sus características en la medida en que llevaban a cabo esta ampliación. Sin embargo, siguieron profundamente determinados por sus orígenes y por «técnicas de salvación» muy diferentes de las propias de las de la religión europea. Este contraste, obviamente, no es total: el tipo de técnicas dominante en una no está ausente totalmente en la otra. Pese a ello, a los ojos de Weber, la diferencia no deja de ser significativa.

Weber conceptualiza la diferencia entre la religión occidental y la oriental en función de su diferente «rechazo del mundo». Ha de subrayarse que por la expresión «mundo» no se pretende aludir al universo como un todo, a la totalidad del ser, sino al mundo secular ordinario, del día a día, o a la sociedad en la que la mayoría de la gente, por necesidad, pasa el mayor tiempo de sus vidas. Los intelectuales religiosos asiáticos (especialmente los de la India) son incapaces de encontrar significado en el mundo, de modo que lo devalúan y buscan la salvación en otra parte de un modo característico: recurriendo a un misticismo contemplativo trasmundano. El ejemplo más claro de esto es el budismo, que adopta lo que Weber denomina una «ética última del rechazo del mundo», una ética que busca la aniquilación de todo deseo y del mismo yo[17]. Aunque el rechazo del mundo también puede encontrarse en la religión occidental, ésta toma una forma diferente muy característica, lo que Weber denomina «ascetismo». El contraste existente entre el ascetismo y el misticismo es tan importante en el pensamiento weberiano que no podemos pasar por alto su definición:

> El ascetismo (...) es la *acción* querida por la voluntad de Dios del devoto que es el instrumento de Dios (...). El misticismo intenta un estado de «posesión» (de lo sagrado), no una acción, de modo que el individuo no es un instrumento, sino un «recipiente» de lo divino[18].

Naturalmente, este contraste hace referencia a diferentes conceptos de divinidad –la deidad personal y transcendente de la tradición judeocristiana como opuesta a la divinidad más difusa concebida por las religiones orientales–. Ahora bien, el punto crucial es el concepto occidental de vida sagrada como medio o instrumento divino, dedicado al cumplimiento de la voluntad

---

[17] Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 544, 627.
[18] Weber, *From Max Weber*, *op. cit.*, p. 325.

de Dios. Weber considera que esta concepción posee un importante potencial (ausente en las religiones orientales) a efectos de la racionalización de la acción (de hecho, la expresión weberiana *Zweckrationalität* ha sido a menudo traducida como «racionalidad instrumental»). Como en la cristiandad primitiva y en el monacato medieval, el ascetismo religioso occidental rechaza a veces el mundo secular de la cotidianidad de un modo bastante radical; pero al mismo tiempo también incorpora un gran potencial (ausente en el misticismo contemplativo oriental) para transformar ese mismo mundo. En realidad, el misticismo contemplativo trasmundano posee más bien poca importancia para una vida vivida en el mundo cotidiano. De ahí que cuando una religión como el budismo se hace popular al ser seguida por las masas, llega a depender de lo que Weber denomina los rasgos esenciales de la religión de salvación popular: la magia y los redentores personales. Ninguno de estos elementos es en ningún sentido racional. Según el famoso comentario de Weber, para la religiosidad popular asiática «el mundo seguía siendo un gran jardín encantado»[19], en el que el modo de encontrar seguridad era «la veneración o la coacción de los espíritus y se buscaba la salvación a través de procedimientos rituales, idolátricos o sacramentales». Esto no quiere decir que los redentores personales o las actitudes o prácticas mágicas estén ausentes por completo de la religión popular occidental. Sin embargo, a diferencia del misticismo contemplativo oriental, el ascetismo occidental fue capaz de adoptar una forma «inmanente al mundo», en la cual la salvación individual era concebida como un modo de requerir la acción (como instrumento de Dios) *en el mundo*, esto es, como un rechazo del mundo que no toma la forma de la huida *del* mundo sino más bien del dominio *del* mundo, la doma de lo «animal y de lo cruel»[20] («en el mundo mas no fuera del mundo»). En esta actividad en el mundo, el individuo encuentra su «llamada» o su «vocación» y, en esa medida, el significado de su vida.

Racionalización económica

Cualquier estudioso de Weber reconocerá que esta última idea bien podría servir de resumen de la famosa tesis weberiana acerca del papel fundador de la «ética protestante» en relación con el capitalismo occidental moderno. Lo que Weber denominó el «espíritu» de este capitalismo considera este esfuerzo constante por conseguir incesantemente beneficios en la actividad económica, sin jamás caer en la pereza o en la autoindulgencia, como una vocación (la «llamada a hacer dinero», tal como Weber expone)[21]. De

[19] Weber, *Economy and Society, op. cit.*, vol. 2, p. 630.

[20] Weber, *From Max Weber, op. cit.*, p. 325.

[21] M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. T. Parsons, Londres, George Allen and Unwin, 1930, p. 72 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998].

entrada cabe decir que ésta era para muchos una vocación religiosa –la obediencia a la voluntad de Dios–, pero, a medida en que el mundo occidental se secularizaba progresivamente a causa en gran medida de la extensión del mismo capitalismo moderno, su estatuto vocacional también comenzó a secularizarse y a atenuarse. Aunque nunca desapareció, este fenómeno pasó a un segundo plano y a convertirse realmente en innecesario como factor de motivación para el hombre de negocios –la maximización del beneficio pasaba a convertirse ahora para él simplemente en un imperativo sistemático de la economía moderna–. Describiendo este cambio en términos algo diferentes pero todavía weberianos, cabría decir que la actividad económica capitalista se convertía en algo mucho menos *wertrational* y mucho más *zweckrational*, es decir, mucho más cercana al puro cálculo de medios con objeto de «maximizar la posible utilidad». Ahora bien, no puede ser puramente *zweckrational* en la medida en que el afán de lograr dinero está constreñido por normas legales y morales (violencia intimidatoria, robo, engaño, etc.), constricciones éstas que, aunque, como hemos visto, son pasadas por alto en su tipología de la acción, van a ser fuertemente subrayadas por Weber en su explicación del moderno capitalismo occidental, y sin las cuales probablemente el sistema dejaría de funcionar.

Con cierta frecuencia, el propio Weber describe el moderno capitalismo occidental como un tipo de actividad económica particularmente racional. El significado de esta afirmación no deja, sin embargo, de resultar, una vez más, complejo. Weber no sólo identifica la racionalidad «económica» con numerosas expresiones (diferentes, algunas veces, de la «racionalidad ética»)[22], sino que también introduce en este mismo contexto la distinción entre «racionalidad formal» y «sustantiva»[23]. El concepto de racionalidad económica formal está estrechamente ligado al de economía monetaria: Weber definía la «racionalidad formal de la acción económica» en la medida en que el «cálculo o la contabilidad» se aplicaba a fines económicos. De ahí que el dinero sea el medio más eficiente de esta contabilidad. En tanto que esto afecta a los productores económicos, todo esto implica cálculos económicos de los costes posibles y de los beneficios de cualquier actividad, un balance final de estos costes y beneficios, una comparación de los cursos alternativos de acción, un cálculo periódico del valor monetario de los bienes de la unidad económica, y una «distribución sistemática de las utilidades entre el presente y el futuro» (por ejemplo, el cálculo de la cantidad óptima a dedicar al gasto corriente, así como contra el ahorro y la inversión), todo ello guiado por los intereses de maximizar la ganancia monetaria a largo plazo[24]. Según Weber, la racionalidad formal es dependiente del mercado, toda vez que el cálculo económico racional en términos moneta-

---

[22] Por ejemplo en Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, vol. 2, p. 584.
[23] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, *op. cit.*, pp. 184 ss., 211 ss.
[24] *Ibid.*, p. 168.

rios no es posible sin que el precio del dinero se fije en el mercado. El mercado es un espacio de «intercambio racional», del cual ambas partes no esperan sino lograr un posible beneficio.

Para Weber es un hecho evidente que el capitalismo moderno es formalmente un sistema extremadamente racional. Cuando –en *Economía y sociedad*– él desgrana las condiciones de la racionalidad económica formal, muchos de los temas que son tratados en esa lista pueden ser considerados rasgos estructurales de la moderna economía capitalista: no sólo una economía monetaria y libertad de contrato e intercambio, sino también la separación de la empresa económica del hogar, la propiedad privada de los medios «no-humanos» de producción, la falta de propiedad de las ofertas de trabajo en manos de los trabajadores y la falta de propiedad de los trabajadores en manos de los empresarios («el trabajo formalmente libre» que puede ser contratado u objeto de despido –en otras palabras, el mercado libre de trabajo–). Weber ofrece un interesante análisis de la relativa «racionalidad» del trabajo libre y esclavo desde el punto de vista del empresario[25]. Hacer uso del trabajo libre es más racional, razona, porque –*inter alia*– la adquisición de esclavos requiere de una inversión de capital más abundante y arriesgada que la del empleo del trabajo libre (que puede ser siempre permitir la posibilidad de despido, y el pago de salarios darse por terminado); es más probable que el trabajador empleado sea más bueno en su trabajo porque «parte de la selección conforme a las aptitudes se entrega a los propios trabajadores» o, dicho en otras palabras, los empleados, mas no los esclavos, tienen algún tipo de decisión sobre el trabajo que ellos realizan, de ahí que probablemente elijan los trabajos que son más adecuados a sus aptitudes); por otra parte, a los esclavos, a diferencia de los trabajadores empleados, no se les puede con toda seguridad ofrecer tareas que impliquen un alto nivel de responsabilidad (puede que los trabajadores libremente empleados deseen conservar sus trabajos, mientras puede que los esclavos tengan tan escaso interés en realizar esto que a menudo lo que buscan es tratar de escapar). El trabajo libre es, por lo tanto, «formalmente» más racional, no en el sentido de que ofrezca grandes posibilidades para el cálculo numérico de los costes y beneficios económicos, sino más bien en la medida en que un empresario racional pretende lograr un máximo de beneficio y, realizando los cálculos pertinentes, prefiere emplear a través del trabajo libre. Esta preferencia por el trabajo libre *se deduce* del planteamiento de una racionalidad económica formal.

¿Significa esto que el empleo del trabajo formalmente libre en el mundo capitalista representa en gran medida una racionalidad económica *sustantiva*? La respuesta depende de lo que se entienda por racionalidad sustantiva, un concepto que, como Weber admite, está «plagado de dificultades»[26]. Ciertamente, la racionalidad formal no es ninguna garantía de racionalidad

---

[25] *Ibid.*, pp. 276 ss.
[26] *Ibid.*, p. 185.

sustancial, o incluso de racionalidad económica *tout court*. Por ello ha de preguntarse: ¿racionalidad desde qué punto de vista, y desde el punto de vista de quién? El concepto de racionalidad sustantiva, a diferencia del de racionalidad formal, plantea cuestiones acerca del juicio global del funcionamiento de un sistema económico, no acerca de las modalidades de la acción individual dentro de tal sistema. Por plantear esta cuestión de otro modo: la oportunidad máxima de calcular costes y beneficios en términos monetarios es bastante distinta de la capacidad máxima de lograr determinados fines –sobre todo, desde que, como Weber ha subrayado a menudo, la economía es *inter alia* un espacio en el que entran en conflicto diversos intereses–[27]. Los juicios de la racionalidad económica sustantiva dependen, por lo tanto, de los valores del que juzga. De este modo, la racionalidad formal y sustantiva serían consideradas en realidad como contradictorias por aquellos, por ejemplo, que piensan que calcular todo en términos monetarios es un mal en sí mismo[28]. (Weber percibió la extrema «impersonalidad» del mercado, su hostilidad a las «relaciones humanas espontáneas» y a todas las distracciones similares desde una orientación económica)[29]. Si, por otro lado, «el criterio usado es la prestación de un cierto mínimo de sustento para la máxima cantidad de población», entonces la experiencia parece indicar, como dice Weber, que racionalidad formal y (esta) racionalidad sustantiva coinciden en gran medida. Sin embargo, como él mismo no deja de ser consciente, las economías de mercado no responden a necesidades ni a deseos como tales, sino a la «demanda efectiva». De ahí que, desde un punto de vista igualitario (basado en un principio de igual satisfacción de deseos), el capitalismo sea sustantivamente irracional, aunque altamente racional desde un punto de vista formal. Inversamente, una economía planificada dedicada a la satisfacción de deseos es desde este punto de vista sustantivamente más racional, al menos en sus intenciones, aunque al precio de una racionalidad formal más reducida a causa de su abolición de los mercados libres y, consecuentemente, de los precios de mercado. Se sacrifica así un importante instrumento de la eficiencia económica.

En suma, mientras que la racionalidad formal es una cuestión objetiva o una realidad, la racionalidad sustantiva es puramente subjetiva porque depende de juicios de valor, que van a ser contemplados por Weber como puramente subjetivos. Debería, por tanto, subrayarse que, mientras la racionalidad formal está estrechamente ligada a lo que Weber denomina racionalidad orientada a fines (*Zweckrationalität*), la racionalidad sustantiva es bastante diferente de la racionalidad orientada a valores o *Wertrationalität*. La acción es *wertrational* en la medida en que está motivada por juicios de valor: saber si –y hasta qué punto– esto es así en todo caso dado, no es sino

[27] Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, vol. 2, p. 211.
[28] *Ibid.*, p. 212.
[29] *Ibid.*, p. 636.

una cuestión de hecho. Nada, sin embargo, es sustantivamente racional como cuestión de hecho, toda vez que esta descripción depende de un juicio basado en criterios de valor subjetivos. La *Wertrationalität* es una categoría descriptiva para los análisis empíricos de las acciones: la racionalidad sustantiva no tiene nada que ver con esto. Muy probablemente fue una noción introducida por Weber con objeto de señalar que él, al caracterizar el capitalismo como económicamente racional, no pretendía expresar ningún tipo de aprobación moral (o de otro tipo) al respecto.

¿Cuál es, de hecho, la valoración global de Weber de este poderoso y dominante elemento de la moderna racionalización occidental? Una breve respuesta la ofrece un pasaje muy citado que se halla justo al final de su célebre obra sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Allí Weber escribe que el capitalismo se ha convertido en una jaula de hierro, en la que «los bienes materiales han llegado a obtener (...) un poder inexorable sobre las vidas de los hombres»[30]. Dos puntos se entrecruzan en esta denuncia: en primer lugar, la pérdida de la libertad individual (la mayoría de la gente no puede sino elegir vivir según los «inexorables» dictados del sistema capitalista, funcionar como partes de una máquina que busca la maximización de beneficios); en segundo lugar, el triunfo casi total de los valores materialistas (o económicos). El propio Weber no cesa de ridiculizar el «hedonismo» o el utilitarismo (maximización de placer, felicidad o satisfacción de los deseos) –lo que hoy en día se llamaría «consumismo»– como filosofía de vida. Una vida semejante –alguien podría decir– carecía para Weber de todo significado. Como los precursores puritanos del capitalismo moderno, Weber era, a su modo, un asceta y un creyente en la ética de la vocación. Naturalmente –si Weber está en lo cierto–, no deja de ser una de las grandes ironías de la historia occidental el hecho de que un desarrollo impulsado por la vocación y el ascetismo haya culminado en el triunfo del hedonismo materialista.

Administración racional

Cuando Weber se refiere a la civilización occidental moderna en los términos de una «jaula de hierro», él probablemente no tiene en mente exclusivamente los imperativos del mercado. Igualmente importante es otro de sus elementos estructurales más importantes: la burocracia. La burocracia fue definida por Weber como la forma de administración más racional, esto es, la más eficiente. En realidad aquí nos las tenemos que ver claramente con la racionalidad en el sentido de la *Zweckrationalität*. Weber frecuentemente describe la burocracia como un utensilio viviente, un instrumento o un medio para aquellos que lo controlan y tratan de lograr sus fines. La

30 Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, *op. cit.*, p. 181.

relevancia política de este fenómeno es evidente, mas no se limita por supuesto exclusivamente a la esfera política en el sentido reducido del término. Más bien parece extenderse potencialmente a todo tipo de organización dedicada a la persecución de fines, y, no en menor medida, a la empresa económica capitalista. Weber señala la afinidad existente entre el capitalismo y la burocracia–. En primer lugar, en la medida en que el capitalismo implica una búsqueda particularmente «racional» de beneficios, no resulta extraño que las empresas capitalistas adopten los medios de organización más eficientes para tal fin –en el caso de empresas de gran envergadura, la burocracia–. En segundo lugar –de un modo que se explicará más tarde–, existe una relación simbiótica (al menos hasta cierto punto) entre el capitalismo y la administración burocrática del Estado.

Como resulta evidente después de lo dicho anteriormente, la burocracia, en tanto medio o instrumento, puede ser utilizada para todo tipo y toda variedad de fines. Ahora bien, ¿por qué es un medio particularmente eficiente? (Tal vez sería mejor preguntar por qué es susceptible de ser un instrumento tan eficiente? Como cualquier utensilio, *será* en realidad útil sólo si aquellos que lo utilizan saben cómo usarlo inteligentemente). Para contestar a esta pregunta, antes necesitamos acudir a la definición weberiana de burocracia, pero también comprobar que su análisis es histórico y comparativo, de modo que la administración burocrática está siempre implícita o explícitamente conceptualizada en contraste con posibles alternativas. Una burocracia no es entonces sino una estructura jerárquica de cargos[31]. Cada uno de estos cargos es un ámbito claramente definido de competencia y responsabilidad. Los titulares (oficiales) son nombrados por medio de un contrato libre, sobre la base de su competencia técnica o, más generalmente, su capacidad. (Estos cargos, por lo tanto, no se transmiten hereditariamente). Son retribuidos mediante un salario monetario, calibrado de acorde con la posición en la jerarquía (ellos no se apropian –posesión– de sus posesiones, como en algunos sistemas «tradicionales»). Ellos hacen uso pero no se apropian de los medios de administración. Ellos se entregan a sus deberes oficiales como un trabajo de plena jornada y pueden llegar a hacer carrera a través de promociones sucesivas, dependiendo de las decisiones de sus superiores. Por último, aunque no es menos importante, ellos están sometidos a una disciplina oficial –deben cumplir con las reglas (normalmente reglas escritas) que especifican su función y que son impuestas por superiores–. Una burocracia es una organización limitada por reglas.

Según Weber, la administración del estado burocrático es un aspecto o sección de un tipo particular de autoridad política, la cual denomina «autoridad legal». Aquí se hace necesaria una definición del término. Un sistema o Estado político en funcionamiento significa normalmente (y, en términos weberianos, de un modo universal) que la mayoría es gobernada

---

[31] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization, op. cit.*, p. 333.

por una minoría. Aunque la coerción juegue un papel relevante o insignificante en este proceso (Weber define el Estado como un cuerpo que reclama legitimidad no sólo para ejercer el poder coercitivo en su territorio, sino también para monopolizarlo), en la mayor parte de los casos, sin embargo, la mayoría de los gobernados acepta la situación como legítima, esto es, acepta la autoridad política de los que gobiernan. ¿Por qué? Es conocido cómo Weber distingue tres tipos de razones: la creencia en la santidad de la tradición (la autoridad tradicional); la devoción a un individuo santificado, heroico o excepcional en algún otro sentido y al «mensaje» de esa persona (autoridad carismática); y la creencia en una «legalidad» y en los poderes de aquellos debidamente autorizados según normas legales (autoridad legal). Podría tal vez sorprender por qué alguien debería aceptar autoridad por motivo de su legalidad. Sin embargo, según Weber, hay fundamentos específicamente *racionales* para hacerlo así, en tanto que las normas legales pueden ser y presumiblemente son establecidas «sobre la base de la conveniencia, de valores racionales o de ambos»[32]. De ahí que él haga a menudo referencia a ese tipo de autoridad a través de la descripción dual de lo «racional-legal». Es evidente que esto se define como racional tanto en el sentido *zweckrational* como en el *wertrational* (u orientado a valores). Pese a que la autoridad tradicional ha sido por supuesto extremadamente importante e influyente en la historia universal y ocupa un papel relevante en la propia sociología weberiana, sin embargo él percibe su corta vida dentro de la civilización occidental contemporánea. Como veremos, su teoría normativa acerca de la política se concentra casi enteramente en las formas «racional-legal» y «carismática», y, más particularmente, en la polaridad entre carisma y burocracia.

Como ya se ha mencionado, Weber constató una estrecha afinidad entre la economía capitalista y el Estado burocrático y legal. La razón estriba en que este último ofrece una combinación (potencialmente) óptima de flexibilidad y predicción en el medio político de la economía. La planificación racional a largo plazo bajo los intereses de la maximización de beneficios necesita de un medio estable, predecible, y esto es precisamente lo que proporcionan las reglas de la ley de la burocracia. Las políticas basadas en la tradición son tal vez más estables, pero también son a menudo menos predecibles a causa del alto nivel de discreción propio de los gobernantes tradicionales. Naturalmente, ellas son mucho menos flexibles, menos adaptables a las necesidades del capitalismo (la regla carismática es generalmente impredecible e insensible a las necesidades económicas). Por tanto, aunque el Estado occidental burocrático-legal tenga su origen, en gran medida, en la herencia del Derecho romano, ha sido en gran medida consolidado en la época moderna por las necesidades y presiones de la economía capitalista, cuyo desarrollo facilita continuamente.

---

32 *Ibid.*, p. 329.

Dicho brevemente: el capitalismo, la burocracia y el Estado basado en la ley son piezas que encajan bien porque todas ellas revelan en gran medida un cierto tipo de racionalidad, una racionalidad orientada a fines (*Zweckrationalität*). Resulta interesante comprobar cómo Weber vuelve a introducir, al hilo de su estudio de la sociología de la ley, la distinción entre racionalidad formal y sustantiva que tanto alcance tendrá en su análisis de la economía capitalista[33]. Es por lo tanto digno de subrayarse, sin embargo, que la manera en la que estos términos se definen no es exactamente la misma en los dos casos. La razón, a mi entender, radica parcialmente en que la relación entre el sistema y la acción individual es bastante diferente en estos dos terrenos: se espera que los jueces cumplan (en el caso de haberla) la voluntad de los legisladores, pero no se espera necesariamente que los agentes económicos cumplan (en el caso de haberla) la voluntad de los que realizan la política económica. De este modo Weber afirma que la ley es formalmente racional en la medida en que hace uso de (1) reglas legales generales, integradas en un sistema consistente; y (2) procedimientos racionales para hallar evidencias de culpabilidad (como dimensión opuesta al recurso a oráculos, suplicios, o el resultado de batallas); y es sustantivamente racional en la medida en que está influida por normas éticas o por consideraciones políticas o utilitarias. (De un modo más bien extraño, Weber describe la justicia *khadi*, en la que cada caso se decide «por sus méritos», esto es, directamente por criterios éticos o políticos sin recurso a reglas formales legales, en la medida en que «sustantivamente irracionales»[34]. Él debería también haber dicho que en este tipo de sistema formal la racionalidad se sacrifica a consideraciones sustantivas). En un sistema legal plenamente racional, la racionalidad formal y la sustantiva se combinarían: así, por ejemplo, las reglas legales y los procedimientos reflejarían criterios éticos, políticos, etc. De este modo, en el caso de la ley, la «racionalidad sustantiva» es, a diferencia de la economía, una categoría puramente sociológica, que se refiere al grado en el cual las reglas legales tienen como propósito servir a un fin o reflejar normas extralegales –son, en otras palabras, o *zweckrational* o *wertrational*.

Cabe decir que la administración burocrática y la ley racional no se encuentran únicamente en la civilización occidental moderna. Por ejemplo, varios imperios antiguos –de manera destacada, el antiguo Egipto, la Roma Imperial y la China clásica– también desarrollaron, en mayor o menor medida, sistemas administrativos poseedores de rasgos burocráticos. El caso de China es particularmente interesante en tanto que despliega no sólo un Estado administrativo cuasiburocrático, sino una civilización culturalmente dominada por un estrato administrativo (los mandarines) y por su religión y *éthos* correspondientes, el llamado confucianismo. Si se compara con otras

---

[33] Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 656 ss., 809 ss.
[34] *Ibid.*, p. 820.

religiones de las grandes civilizaciones mundiales, el confucianismo es, como Weber creía, la única religión mundana, a saber, se centraba exclusivamente en este mundo (secular) y se acomodaba a él[35]. No se trata, pues, de una religión de salvación –no plantea ninguna necesidad de salvación–. Su efecto social no era otro que el de estabilizar y conservar, servir al mantenimiento de la continuidad política y cultural de China durante miles de años. Por usar las propias categorías de Weber, aunque la civilización china fue en algunos aspectos extremadamente racional, carecía de un fuerte impulso a intensificar la *racionalización*. Lo mismo puede decirse (por lo menos aparentemente) de la civilización y religión occidental premoderna, fundamentalmente a causa de la herencia del Derecho romano. Weber señaló que la Iglesia cristiana antes de la Reforma, al ser en gran medida la heredera del Derecho romano imperial y de las estructuras del Estado romano, puso de manifiesto una racionalidad única entre las religiones de salvación, al desarrollar una organización burocrática y un sistema de ley racional sagrada (ley del canon –esto Weber lo diferencia, por ejemplo, de la asistematicidad de la ley sagrada islámica, con su confianza en el *fetwas ad hoc*, promulgada por individuos religiosamente cualificados y por la «discusión casuística de las [cuatro] escuelas ortodoxas en competencia)»[36]. Sin embargo, la gran diferencia existente entre la Europa cristiana y China es que la primera, frente a la segunda, también dispone de una ética ascética poderosa susceptible de introducirse y de penetrar de manera influyente en el mundo secular cotidiano –esto es, en su economía, más que en su política– en la dirección de una racionalización carente de precedentes.

Desde el punto de vista weberiano, por tanto, las estructuras y valores burocráticos carecen del dinamismo necesario para ayudar a establecer en primer lugar una economía capitalista moderna, aunque puedan ser realmente útiles e incluso necesarios a ésta, una vez que el sistema ha entrado en escena por otras razones. De hecho, el capitalismo es probablemente responsable de crear, en el mundo occidental moderno, una sociedad burocratizada sin precedentes. La actitud weberiana ante este desarrollo era compleja. Por un lado, él va a aceptar la burocracia como la forma más eficiente de administración y por esa razón, en esa misma medida, por su carácter indispensable e inevitable en el mundo moderno. Por el otro, observaba este fenómeno como una amenaza frente a algunos de los valores humanos más importantes. Se trata de una fuerza limitada a las reglas, impersonal, que se impone sobre los seres humanos y que amenaza con destruir su creatividad y libertad individual. Hace del individuo una rueda dentro de una máquina viviente dedicada a cumplir la voluntad de alguien más, una máquina que funciona mejor cuanto más deshumaniza lo individual y elimina todo aquello no calculable, las emociones humanas «irra-

---

[35] *Ibid.*, p. 630.
[36] *Ibid.*, p. 820.

cionales». Se entiende que todo esto conduzca a lo que Weber llamaba la «parcelación del alma»[37], la fragmentación de la integridad propia de la personalidad individual. O, al menos, tiende a hacerlo así con todos, si no se pone freno de algún modo. Como veremos luego, gran parte del pensamiento político weberiano está dominado por este problema, a saber cómo poner freno a los «excesos» de la burocracia. Por ahora, puede advertirse cómo ese temor a la burocracia fue uno de sus principales motivos para oponerse de manera implacable al marxismo socialista, cuyos efectos, anticipados por él (aparte de los problemas de eficiencia económica relacionados con esto que hemos mencionado anteriormente), no hicieron sino fusionar las burocracias estatales y las grandes empresas económicas en una única superburocracia general susceptible de aplastar toda libertad y creatividad humana al margen de la sociedad.

Desencantamiento

La racionalización de las instituciones sociales occidentales pone de manifiesto sus ventajas e inconvenientes. Las extraordinarias ganancias en riqueza y en eficiencia tienen como contrapartida importantes costes. Mas en esa medida sólo se ha contado una parte de la historia –tal vez la menos importante–. De ahí que dirijamos ahora nuestra atención a la otra cara: la racionalización intelectual. Por «intelectualismo» Weber quiere hacer referencia, *grosso modo*, al impulso de entender el universo. «El intelectual –dice Weber– concibe el "mundo" como un problema relativo al significado»[38]. Ya hemos llamado la atención sobre la importancia de este motivo en la creación de las grandes religiones universales. La religión no es, sin embargo, la única manifestación en este sentido; otra posible es, también, la filosofía metafísica, una opción mucho más intelectualmente racional. En Occidente toda la cultura intelectual, incluyendo la religión dominante, el cristianismo, ha sentido la poderosa influencia de la tradición del pensamiento filosófico racional heredado del mundo griego. Según el análisis weberiano, la Iglesia cristiana primitiva se desarrolló en un medio educado por la cultura helénica y se sintió impelida a desplegar en oposición a ella, aunque también bajo su influencia, una dogmática única, «comprensiva», y sistematizada racionalmente de un modelo teórico referida a asuntos cosmológicos»[39]. Tal vez más importante fue en este sentido el desarrollo tardío en Europa de una teología influenciada filosóficamente. Eventualmente, esta tradición de pensamiento dio origen a la ciencia natural, en la

---

[37] Apuntado en D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londres, George Allen and Unwin, 1974, p. 81 [ed. cast.: *Max Weber y la teoría política moderna*, Madrid, CEC, 1979].

[38] Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, vol. 2, p. 506.

[39] *Ibid.*, p. 462.

que –podría decirse– volvió a surgir el antiguo espíritu helénico de la libre investigación, liberado de las constricciones dogmáticas del cristianismo, con el que se había obligado a convivir durante siglos.

Este planteamiento es, sin embargo, una visión algo simplificada del desarrollo de la ciencia natural, definida por poseer un doble carácter: por un lado, es filosofía; por el otro, tecnología. *Qua* tecnología, es un aspecto sumamente importante de la racionalización social y económica en su sentido instrumental o *zweckrational*. Pero también como instrumento de la burocracia y especialmente del capitalismo, dado que ha potenciado en gran medida la calculabilidad (la predicción) de las acciones y la capacidad de los agentes para lograr los fines deseados. Desde un punto de vista histórico, sin embargo, la aplicación tecnológica a gran escala de la ciencia natural occidental se desarrolló más bien tarde (tan sólo en el tardío siglo XIX): el temprano capitalismo moderno no le debe casi nada, pues la ciencia natural irrumpe como movimiento teórico intelectual, como una «nueva filosofía» –la filosofía natural–. Nuestro interés aquí se centra en la ciencia natural como filosofía, como un fruto del impulso intelectual por entender el mundo a través de la razón.

En esa medida ésta no deja de ser una perspectiva profundamente irónica. Según Weber, la fuente motivacional de la filosofía no es otra que el deseo de comprender el significado del universo –aprehender el mundo como un todo lleno de significado–. La culminación de esta extremadamente imperiosa empresa humana, en sus manifestaciones más racionales (la filosofía occidental, que origina la ciencia y filosofía «natural» occidental), ha conducido a lo que Weber conocidamente ha denominado «el desencantamiento del mundo», esto es, la conclusión de que no cabe concebir –o que no puede ser discernible racionalmente– un sentido semejante o, incluso, que éste ni siquiera existe.

¿Por qué esto es exactamente así? Las interpretaciones del mundo «desencantado» (incluso no menos para el propio Weber), subrayan a menudo la eliminación de la magia a causa del predominio de la visión del mundo moderna y científica. Este planteamiento es, en mi opinión, una cuestión secundaria. La cuestión de la magia surge en dos contextos. Definamos la magia como el intento de manipular las fuerzas trascendentes (posiblemente divinas) para fines humanos. Desde este punto de vista, estos fines pueden ellos mismos ser terrenales o trascendentes. Cuando los fines son terrenales, la magia deviene un tipo de prototecnología relativamente ineficaz y no racional. Su supresión en manos de la tecnología racional, basada en la ciencia, no parece originar *problema* alguno de «desencantamiento». Ahora bien, la magia cumple también otro papel, a saber, como medio para un fin «trascendente» de salvación, lo que Weber denomina una salvación técnica. En este sentido Weber contemplaba el protestantismo ascético como una religión particularmente hostil frente a las técnicas de salvación mágicas, como las que proliferan en muchas otras religiones, incluyendo al cristia-

nismo prerreformista; éste es más bien un notable ejemplo (tal vez el más significativo) de lo que él denominaba «religión ética» o incluso «religión ética racional» (el comportamiento ético no es, sin embargo, una técnica de salvación, sino una manifestación del estado de gracia de un individuo a la luz de las versiones basadas en la doctrina de la predestinación). Éste es otro de los aspectos de la eliminación de la magia de la visión del mundo moderno, pero de nuevo no conlleva amenaza alguna de desencantamiento *en la medida en que la creencia en la ética religiosa se mantiene firme*.

Es precisamente esta creencia la que la racionalización intelectual, consumada en la ciencia moderna, ha destruido. Esencialmente, el planteamiento de Hume acerca de la razón y del conocimiento racional ha triunfado (pero con consecuencias que van más lejos de lo que el propio Hume pudo atisbar): el conocimiento racional (humano) está en principio limitado a cuestiones relacionadas con hechos observables y con el razonamiento lógico. En un universo así concebido, a pesar de los esfuerzos de innumerables teístas para evitar esta conclusión, no existe ningún lugar para dioses ni para un Dios invisible. Como Weber subraya a menudo, la creencia en Dios y en la religión teísta es, en realidad, imposible sin un «sacrificio del intelecto» (tesis dramatizada en la famosa fórmula *credo quia absurdum*, una decisión que tiene como intención creer lo increíble)[40]. Desde este punto de vista, las creencias éticas no quedan afectadas por esta «muerte de Dios». Ellas se convierten, como Weber dijo, no en una cuestión de razón, sino de fe personal y, por lo tanto, inevitablemente discutibles –y cuestionables en esa medida porque, a diferencia de la posición de Hume, no existe un consenso general acerca del sentimiento moral–. No hay valores objetivos, tan sólo valores subjetivos y juicios de valor en conflicto.

Algunos de los pasajes más elocuentes de Weber hacen referencia a esta situación. La creencia del teólogo Swammerdam, que veía «la prueba de la providencia divina incluso en la anatomía de un piojo», podía ser un ejemplo típico de esa visión pietista. Según ésta, «en las ciencias exactas (...), donde es posible físicamente apreciar las obras de la providencia, uno (podía) toparse con las huellas de lo que Él había planificado para el mundo». ¿Es ésta la situación de hoy en día?

> ¿Quién, aparte de ciertos niños grandes que pueden encontrarse de hecho en el ámbito de las ciencias naturales, cree todavía que los descubrimientos en astronomía, biología, física o química pueden enseñarnos algo acerca del sentido del mundo? (...) Si las ciencias naturales conducen a algo a este respecto, es en la medida en que ellas posibilitan la creencia de que tal cosa como el «sentido» del universo se extingue en sus propias raíces[41].

---

[40] *Ibid.*, p. 567.
[41] Weber, *From Max Weber, op. cit.*, p. 142.

Si el universo carece de sentido, ¿ha de seguirse de aquí que la vida humana tampoco lo tiene? En este contexto Weber cita a Tolstoi: «La ciencia carece de sentido porque no da respuesta a nuestra pregunta, la única cuestión importante para nosotros: ¿qué haremos y cómo viviremos?»[42]. Desde el punto de vista weberiano, Tolstoi está en lo cierto cuando afirma que la ciencia no puede responder a esta cuestión (pues es libre de valores). Pero de ahí no se sigue que la ciencia carezca de sentido; ni tampoco, según Weber, que la vida no tenga ningún sentido para la existencia del hombre moderno, porque (como Tolstoi señala) la muerte tampoco lo tiene. «Nosotros podemos *dotar* de sentido y de significado a nuestra vida», entregándonos y viviendo a la luz de valores supremos en los cuales los individuos pueden creer[43]. Resulta difícil decir si esta prescripción es intelectual o psicológicamente coherente: nosotros estamos obligados a aferrarnos a nuestros valores, a la vez que reconocemos que no existe un fundamento racional último para ellos, es decir, a perseguir una vida significativa en un universo carente de sentido.

La solución personal de Weber a este dilema va a ir más lejos que la simple elección de valores: a la elección de una vocación –la vocación de la ciencia–. La ciencia es una dimensión libre de valores, pero la elección de entregarse uno mismo a la vida de científico (social) está naturalmente lejos de ser una posición al margen de los valores. La vocación del científico no es otra que la de buscar la verdad a través de los métodos científicos, toda vez que la verdad acerca de ciertas cosas es algo que le ha de preocupar profundamente. El uso por parte de Weber de un lenguaje no exento de ecos religiosos no es, obviamente, una cuestión accidental; es sorprendente cómo su descripción del científico guarda ciertos paralelismos con el concepto del viejo puritano. El científico (y también el gran artista, por esta misma cuestión) han de «servir a su trabajo y sólo a su trabajo», y deben hacerlo asimismo «con una entrega apasionada»[44]. Nada es valioso en el hombre a menos que él pueda perseguir esto con entrega apasionada». Ahora bien, no basta sólo con el entusiasmo. La ciencia es una *disciplina* en más de un sentido de la palabra. Requiere del científico una combinación de entusiasmo y de «trabajo extremadamente duro». Quien carezca de este proceder en el trabajo firme y digno de confianza, por muy brillantes que sean sus ideas, no llegará a ser más que un diletante, un simple «aficionado»[45]. Ciertamente, la concepción weberiana de su propia vocación implica una posición totalmente secularizada: la tarea misma es su propia justificación, sin referencia a la voluntad de Dios. Ahora bien, otra diferencia con respecto al concepto de puritano puede ser menos obvia. Podría decirse que Weber tuvo suerte en ser capaz de encontrar su propia vocación. Mientras los pu-

[42] *Ibid.*, p. 143.
[43] *Ibid.*, pp. 151-152; Weber, *The Methodology of the Social Sciences, op. cit.*, p. 55.
[44] Weber, *From Max Weber, op. cit.*, pp. 136-137.
[45] *Ibid.*, pp. 135-136.

ritanos postulan una llamada terrenal para todos, una llamada para cumplir un papel social legitimado por la divinidad, la vocación secularizada weberiana apenas parece posible para la mayoría de la gente dentro de la «jaula de hierro» burocrática y determinada por el trabajo de la modernidad. La vocación weberiana ha de ser significativa en cuanto tal, mientras que la llamada puritana puede ser significativa sin preocuparse en qué medida puede «destruir el alma». Aquí, sin embargo, puede detectarse tanto un paralelismo como una diferencia. Según el protestantismo calvinista, sólo podía salvarse una pequeña minoría (aunque muchos fueran los llamados, pocos eran los elegidos); asimismo, podría parecer que sólo una minoría es capaz de encontrar sentido a través de una vocación secular en un mundo racionalizado y desencantado.

Política en el mundo moderno

Ciertamente, Weber sirvió a su «trabajo», a su vocación científica «con apasionada devoción», mas él no sirvió «sólo a su trabajo». Esa única vocación a la que uno debe dedicarse si la vida personal ha de tener sentido, no era, después de todo, suficiente. Tal vez ésta fuera demasiado parecida a la vida estrechamente especializada impuesta por la burocracia y la racionalidad del mercado, que conduce al «parcelamiento del alma». Aunque Weber no era un filósofo político en el sentido habitual del término, cabe señalar que sí era un profundo animal político, capaz de expresar con frecuencia posiciones políticas explícitas y rotundas. Del mismo modo que Maquiavelo o Tocqueville, él también es merecedor del apelativo de teórico político. Aunque él no tuviera la «vocación de político», sí puede decirse que otorgó a esta dimensión una enorme importancia. Para Weber, tanto la política como la ciencia son disciplinas susceptibles de dar sentido a la vida. Sus puntos de vista acerca de la política serán objeto de consideración bajo cuatro encabezamientos: liberalismo, nacionalismo, democracia y (el más fundamental de todos) la naturaleza de la política en cuanto tal.

El liberalismo de Weber cobra unidad con su visión de una condición humana inmersa en un universo desencantado y en una sociedad «racionalizada». En un universo desencantado no existen valores que puedan ser descubiertos, únicamente pueden elegirse; y el individuo debe elegirlos, porque sin valores no puede actuar ni, aún menos, conducir una vida significativa. Asimismo, él debe elegirlos para *sí mismo* (esto es, no aceptando valores de los otros), puesto que es, según Weber, en esta elección de valores según los cuales se puede vivir donde radica la dignidad de la personalidad humana. Esta creencia es, naturalmente, un artículo de fe (humanista) en cuanto tal, una elección –Weber rechazaba de esta manera la tesis de Bentham de que el individuo tiene «derechos naturales» (no existen derechos que puedan ser encontrados o deducidos de la naturaleza)–. Hay que

señalar además que la creencia de Weber en la libertad individual nada tiene que ver con el apoyo del llamado «mercado libre» del capitalismo. Al contrario, el capitalismo «racional», gobernado por las fuerzas del mercado y por la organización burocrática, reconocido por Weber como el sistema económico ineludible de la sociedad moderna, corre el riesgo de destruir el marco de la libertad genuina y de la individualidad de todos, salvo de un pequeño número de empresarios. Este tema cobra consistencia a lo largo de la obra weberiana. Ya en su célebre y temprana conferencia inaugural en Friburgo, «El Estado nacional y la política económica», impartida en 1895, Weber elogia la actitud de los trabajadores agrícolas alemanes quienes, no sin cobrarse un alto precio material, rechazaron el sueldo de los Estados capitalistas desarrollados en torno a los *Junkers* propietarios de la Alemania oriental, para no perder su «libertad». Diez años después, en un artículo sobre la abortada Revolución rusa de 1905, ridiculizaba también toda pretensión de reivindicar la afinidad entre capitalismo desarrollado y «libertad» (en cualquier sentido de la palabra)[46]. La libertad y la individualidad han de ser objeto de una lucha «contra corriente» frente a las tendencias económicas, así como (Weber añadirá, volviendo al tema en un artículo escrito durante la Primera Guerra Mundial) frente a la creciente burocracia tanto en el Estado como en el marco económico. Para Weber la cuestión fundamental era ésta: en vista de estos desarrollos institucionales irreversibles, «¿cómo es posible salvar algún residuo de libertad individual?» –no exclusivamente para una elite, sino para las masas–. Sólo era posible, según Weber, por medio de un sistema político liberal y democrático»[47].

En la conferencia inaugural de Friburgo, Weber no estaba todavía interesado, sin embargo, en la democracia política, sino, más bien, como su propio título sugiere, en dar expresión a su nacionalismo, una motivación que si bien por entonces era ya su sentimiento político más acentuado, siempre será una de sus motivaciones más poderosas (como veremos más tarde, será en realidad el nacionalismo lo que hará de él un demócrata). Ahora bien, ¿qué es el nacionalismo? ¿Qué es una nación? ¿Cómo se conectan ambos? Weber era, por supuesto, tanto un científico social como un ser político. De ahí que su análisis de estas cuestiones sea testimonio de esa extraordinaria combinación de pasión y desapasionamiento que fuera un rasgo tan peculiar de su personalidad. Hay que decir que «nación» es, ante todo, un concepto político; una nación es una «comunidad de sentimiento», que no sólo exhibe una «solidaridad» *vis-à-vis* con otros grupos, sino también busca establecer o mantener «un Estado según su particular idiosincrasia»[48]. Esta solidaridad política puede tener muy diferentes pilares –un lenguaje común es normalmente (no siempre) necesa-

[46] M. Weber, *Political Writings*, trad. y ed. de P. Lassman y R. Speris, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [ed. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1984].

[47] *Ibid.*, p. 71.

[48] Weber, *From Max Weber, op. cit.*, p. 176.

rio, aunque a menudo no sea suficiente, mientras otros posibles factores importantes son poseer una religión compartida, o «los recuerdos de un destino político común» (ésta es la razón de que los alsacianos sean franceses y no alemanes)–[49]. La homogeneidad racial posee también alguna importancia, aunque lo es más la creencia en ella. La nacionalidad es claramente un fenómeno cultural. Sin embargo, Weber va a subrayar particularmente el papel del intelectual y de la cultura intelectual. La idea de la «nación» es un constructo de estratos intelectuales que se identifican con la cultura «nacional», y que así corresponden a lo que Weber llamaba sus «intereses de prestigio»[50]. Al diagnosticar el papel de los intelectuales nacionalistas, Weber no estaba sino haciendo un diagnostico de sí mismo. Tales intelectuales desempeñan un papel importante a la hora de iniciar y propagar los sentimientos nacionalistas entre las masas, las cuales aguardan la difusión de sus ideas. He aquí una cierta conexión entre naciones y nacionalismo. Como Weber resaltó, el nacionalismo –la idea de la nación como valor– descansa comúnmente en la creencia en «la superioridad o, al menos, en la dimensión irremplazable» de la cultura particular de una nación[51]. En el caso del propio Weber, como veremos, era su dimensión irremplazable, no su superioridad. Weber no fue, en términos generales, sólo un nacionalista, sino un nacionalista alemán. Tanto en los casos generales como en los particulares, su justificación del nacionalismo descansaba en la necesidad de evitar los peligros derivados de una política de poder mundial: esto exigía que la cultura nacional dispusiera de una protección sólo posibilitada por el Estado. Para subrayar este punto de un modo ligeramente distinto: el papel político del poder del mundo estatal ha de ser defendido como garantía de una cultura nacional.

La madurez de Weber, aproximadamente los treinta años que van de 1890 a 1920, coinciden con un periodo en el que los sentimientos nacionalistas alemanes eran intensos y, a menudo, muy radicales entre sus contemporáneos. El nacionalismo alemán del propio Weber no era, a la luz del contexto de su época, radical, pero sí apasionado –puede evidenciarse en qué medida si se aprecia su famosa observación, ante las inmediatas consecuencias de la Primera Guerra Mundial, en una Alemania que yacía postrada y humillada, de que él «no había sentido nunca como un regalo de la fatalidad haber nacido alemán»–[52]. Sin embargo, el nacionalismo alemán weberiano no era radical, porque estaba mitigado por su reconocimiento del valor de *otras* culturas nacionales. Como él mismo subrayaba, era realmente algo imposible demostrar la superioridad de la cultura alemana sobre la francesa o viceversa. De hecho, habría sido extraño que Weber, el sociólogo *verstehende* [comprensivo] *par excellence* de las diversas y numerosas civilizacio-

---

[49] *Ibid.*, p. 173.
[50] *Ibid.*, p. 176.
[51] *Ibid.*
[52] Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics, op. cit.*, p. 143.

nes del mundo, no reconociera las múltiples manifestaciones de los logros culturales. Aunque fuera un defensor entusiasta de la causa alemana durante la Gran Guerra, no puede dejar de decirse que fue franco en su oposición a las anexiones territoriales defendidas, por ejemplo, por la Liga Pangermana. Ante sus ojos, la justificación de la guerra era dotar a Alemania de un estatuto de igualdad con las otras grandes potencias, y así prevenir una posible hegemonía universal de Rusia, de los países de habla inglesa y de Francia -como él mismo señala: para prevenir que la cultura universal fuese dominada por las «normas de los oficiales rusos por un lado y por las convenciones de la «sociedad» de habla inglesa por otro, con tal vez una pizca de *raison* latina sobre ella»–[33]. No otra era la responsabilidad de Alemania, al margen, incluso, de sus propios intereses. Ahora bien, Weber no llegaba al punto de desear la unidad de todos los hablantes de lengua alemana en un único Estado. «Nosotros –escribe– tenemos todas las razones para ser grandes», hay alemanes (y otras gentes) en pequeños Estados como Suiza, capaces de desarrollar valores culturales irrealizables por un Gran Poder[34]. Alemania y Suiza tenían, pues, diferentes tareas histórico-mundiales.

El interés weberiano por el papel histórico universal del Estado y de la nación alemana fue el motivo principal de sus reflexiones acerca de los sistemas políticos. Desde el punto de vista weberiano, el sistema alemán fracasó estrepitosamente a la hora de estar a la altura de este papel. En su lección inaugural de 1895, él, como es conocido, se lamenta de la situación del legado de Bismarck, cuya grandeza, junto con su determinación de monopolizar el poder político, había dejado a la nación desprovista de una clase política capaz de establecer un liderazgo genuinamente nacional. En lugar de ello, el poder es compartido (de manera desigual) entre una burocracia estatal y un monarca diletante, ambos igualmente inadecuados para ejercerlo. No es extraño que su resultado fuera una sucesión de errores políticamente desastrosos, especialmente en lo referente a la política exterior, justamente en el periodo después de la caída de Bismarck. Los burócratas, desde el punto de vista weberiano, se convierten así en pobres líderes políticos. Por su propia naturaleza, las burocracias no son creativas, limitadas a reglas, organizaciones intrínsecamente *apolíticas*, ejecutantes sumamente eficientes de la política (y como tales indispensables), pero bastante inoperantes para poner en marcha el programa político de una nación. Pese a ello, ellos también tienden a usurpar el poder a causa de sus conocimientos técnicos –una tendencia esta que debe ser contrarrestada–. La burocracia –como el capitalismo, que también resulta indispensable– debe servir a los fines políticos de la nación, no a determinarlos.

A lo largo de toda su vida madura, Weber estuvo preocupado por el problema de establecer un marco para un liderazgo político nacional, y fue este

[33] Weber, *Political Writings*, *op. cit.*, p. 76.
[34] *Ibid.*, p. 75.

interés el que le convirtió en un defensor de la democracia parlamentaria. Sin embargo, a pesar de su apoyo al sufragio universal, cabe decir que la palabra «democracia» no debe entenderse aquí en un sentido demasiado literal. De hecho, Weber desdeñaba la idea de que la gente pudiera genuinamente «gobernar». Lo importante para él era, más bien, reconocer sus intereses y su dignidad como miembros de la «nación», incrementar la influencia de la «opinión pública», y unificar y movilizar a la nación detrás de los líderes políticos nacionales. Según él, la democracia parlamentaria podía conseguir tanto la unidad política como el liderazgo político que él deseaba. En una democracia parlamentaria genuina, los líderes de los partidos luchan con los otros para conseguir poder y la responsabilidad inherente a su ejercicio –siendo esta lucha precisamente el entrenamiento que se necesita para fabricar un político efectivo, tanto en el escenario del mundo como en el doméstico–[55]. La política internacional es, por definición, un escenario de lucha, para el que la lucha de partidos supone una excelente preparación: lo que los políticos de partido hacen, según Weber, no es sino «luchar con palabras»[56]. Además, el vencedor en esta lucha es el político que mejor puede pretender representar a la nación, porque él se ha ganado el apoyo de la gente[57]. La función de la «clase política» en este sistema no es otra que la de proporcionar no un grupo o partido gobernante, sino más bien un fundamento para el reclutamiento y un seguimiento a un líder «plebiscitario», surgido de las luchas del partido y ratificado por el voto popular. Según esta concepción, el líder político democrático ejerce lo que Weber denomina autoridad carismática –él obtiene el apoyo a través de sus «cualidades carismáticas»–[58]. De este modo, puede decirse que la democracia parlamentaria combina las ventajas de los dos tipos de autoridad política, la legal y la carismática. El liderazgo carismático en cuanto tal, en la medida en que introduce un elemento de dinamismo en la historia, más necesario que nunca en la edad burocrática moderna, es inestable y poco permanente, toda vez que carece de una estructura institucional firme. La democracia parlamentaria puede servir, sin embargo, como mecanismo para una renovación carismática continua.

Puede observarse con toda claridad cómo, al igual que Montesquieu antes de él, las ideas constitucionales weberianas reconocen su deuda con los –según su punto de vista– éxitos del sistema de gobierno británico[59]. Más allá de todo cuestionamiento, Weber quedó profundamente impresionado por el hecho de que una democracia liberal al menos semiparlamentaria (basada en un electorado de masas, aunque sin sufragio universal) se convirtiera en el Estado más poderoso de finales del siglo XIX y

---

[55] *Ibid.*, pp. 166, 219.

[56] Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, *op. cit.*, p. 77.

[57] Weber, *Political Works*, *op. cit.*, p. 220.

[58] Cfr. W. J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 90.

[59] Weber, *Political Works*, *op. cit.*, pp. 181-182.

principios del XX, así como gobernara un imperio «en el cual nunca se ponía el sol». La conexión no era casual, obedecía a cierta razón: el sistema británico era capaz de producir grandes líderes «demagógicos», como eran los casos de Lloyd George y de Gladstone, ambos expresamente considerados por Weber como posibles modelos[60]. Ahora bien, cuando la democracia parlamentaria alemana nació en 1918, Weber no pudo celebrar el triunfo de sus esperanzas, pues este nacimiento ocurrió en la peor de las circunstancias posibles, a saber, como la consecuencia de la derrota militar y la abdicación forzada del *Kaiser*. La nueva democracia nació acosada por poderosos enemigos interiores. Además, para consternación de Weber, se rechazó el sistema de votación británico y se adoptó, en su lugar, la representación proporcional. De este modo, casi al final de su vida, Weber se encontró a sí mismo obligado a buscar al líder político nacional de Alemania en otro lugar que en ese sistema parlamentario durante tanto tiempo defendido por él. Él ahora abogaba por la elección directa de un presidente, que no debería ser ya una mera figura representativa, sino alguien de relevancia e incluso con poderes vitales. A la luz de este acontecimiento, el hecho de que la Constitución de Weimar incorporara un presidente elegido directamente con grandes poderes ha sido interpretado frecuentemente como un efecto directo de la influencia de Weber.

Ciertamente, Weber también ha sido muy criticado por su defensa de lo que denominaba «democracia de liderazgo» (o «democracia cesárica») y especialmente por su apoyo tardío a un presidente con plenos poderes[61]. Algunos de sus críticos, desde una visión retrospectiva del asunto, le han considerado en cierta medida responsable, por esta razón, del catastrófico fracaso de la democracia de Weimar a través del ascenso del líder demagógico y carismático, Adolf Hitler. Sería, sin embargo, absurdo suponer que el altamente ilustrado Weber –quien fue, además, famoso a lo largo de su vida por ser un azote del antisemitismo– hubiera abrigado algún tipo de admiración por Hitler o por el nacionalsocialismo, o hubiera simpatizado de algún modo con el ascenso hitleriano al poder. El poder presidencial por el que él abogaba en 1919 debía estar sujeto firmemente a las normas legales. «Asegurémonos –escribía– de que el presidente del *Reich* perciba la perspectiva de la horca como la recompensa que aguarda a cualquier intento de interferir con las leyes o de gobernar autocráticamente [...] Mas asentemos también la presidencia del *Reich* sobre una base firmemente democrática por su propio interés»[62]. En cualquier caso, cuando Hitler toma el poder y suprime la democracia, él no era presidente sino canciller del *Reich*.

No cabe duda por tanto de que Weber fue incapaz de anticipar el ascenso de Hitler al poder, ¿pero pudo alguien anticipar esta situación en el

—

60 Ibid., p. 342: Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, *op. cit.*, p. 107.
61 Weber, *Political Writings*, *op. cit.*, pp. 331, 351.
62 *Ibid.*, p. 305.

año 1917? Si Weber ha de ser criticado en este asunto, sólo lo puede ser por haber adoptado una actitud excesivamente optimista ante la cuestión de la autoridad carismática. En cierto modo esto es sorprendente, dado que es evidente que en la sociología política weberiana él usa esta expresión de un modo valorativamente neutral, con la intención de hacer referencia a fenómenos que pueden ser admirables o no «desde un punto de vista ético, estético o de otro tipo»[63]. ¿Por qué entonces él apoyó de una manera tan poco discreta el liderazgo carismático dentro de un contexto democrático? ¿Acaso se mostraba excesivamente optimista acerca de las instituciones democráticas, en el sentido de asumir que las democracias podían confiar en la elección de un tipo deseable de liderazgo «carismático»? ¿O era este liderazgo carismático tan importante para Weber como para que él se empeñara en arriesgar el mal modelo en beneficio de una oportunidad real positiva?

Otra respuesta es plausible, a saber, que desde el planteamiento de Weber el problema del mal no puede ser evitado en política: en el mejor de los casos sólo puede ser atenuado. He aquí una consecuencia de la propia naturaleza de la política, y de su lugar en un mundo desencantado. En su famosa lectura o ensayo titulado «Política como vocación», Weber hace referencia a la «irracionalidad ética» del mundo, un fenómeno este que cabe encontrar en su forma más intensa en la esfera política[64]. Como ya es sabido, Weber creía que en un universo desencantado, desprovisto de valores objetivos, cada individuo no tenía más remedio que elegir los valores bajo los que actuar y vivir –así y sólo así es capaz de conferir algún significado a su vida y dignidad a su personalidad–. Ahora bien, como Weber nunca se cansó de subrayar, para elegir ciertos valores hay que abandonar otros que, desde un punto de vista objetivo, son igualmente válidos. De este modo, el alma de cualquier individuo queda, por así decirlo, desgarrada por una lucha interna. Alguien que viva en este mundo «sólo puede sentirse a sí mismo sujeto a una lucha entre múltiples opciones de valores, cada una de las cuales, contemplada por separado, parecen imponer una obligación sobre él». Weber se refiere a menudo a estos valores en competencia como «dioses» rivales: en virtud de esta elección, en la medida en que el individuo ha de servir a uno o algunos de éstos, ha de *luchar* contra los otros. Dicho de una manera más expresiva: «el individuo tiene que decidir quién es, para él, el dios y quién es el demonio». Así, por ejemplo, tendrá que elegir entre la ética cristiana del sermón de la montaña –«no resistas al mal, pon la otra mejilla»– y una ética de virilidad terrenal –«resiste al mal»– a fin de que tú no seas corresponsable de un mal todopoderoso». Resulta claro que Weber va a elegir la segunda opción[65].

---

[63] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, *op. cit.*, p. 359.
[64] Weber, *From Max Weber*, *op. cit.*, p. 122.
[65] *Ibid.*, pp. 148-149, 151-153.

Ahora bien, ¿qué quiere decir exactamente Weber cuando afirma que al elegir una opción valorativa tiene que luchar contra la otra como si fuera el demonio? Para asegurar que los dos valores son lógicamente contradictorios, de modo que ningún individuo pueda exponerse a ambos. ¿Y cuál debería ser la actitud a mantener ante alguien distinto que hace elecciones diferentes? ¿Acaso ambos deberían luchar entre sí como si fueran sectas intolerantes?

Los planteamientos de Weber en este punto son complejos, y para entenderlos correctamente se hace necesario apreciar la posición peculiar que, a causa de sus intereses sociológicos, va a adoptar su pensamiento en torno al problema del sujeto. Unas preocupaciones que se centraron en gran medida en la religión y, particularmente, en el concepto de «vocación». Elegir los valores de cada uno no significa sino (en un sentido semirreligioso o postreligioso) elegir la vocación de cada uno, comprometerse con una esfera particular de la vida. De este modo, la elección o conflicto entre valores en el pensamiento weberiano se presenta a menudo como una elección o conflicto entre distintas esferas de valor: es decir, entre diferentes esferas de la vida que tienen su propio contenido intrínseco, pero diferentes valores y normas entre los que el individuo ha de elegir. La discusión más detenida de Weber acerca de estas «esferas de valor» puede encontrarse en la llamada *Zwischenbetractung* (o «consideración entre paréntesis») publicada póstumamente como parte de su conjunto de ensayos acerca de la sociología de la religión (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*)[66]. Es aquí donde las esferas económica, política, estética, erótica e intelectual son discutidas significativamente en los términos de su mutua relación y de sus tensiones con la religión (o la esfera religiosa). Estas tensiones y conflictos son ineludibles, pese a que algunas veces al menos se produce una cierta reconciliación (por ejemplo, la esfera económica y la religiosa se han reconciliado en cierto momento en virtud de la afinidad existente entre la «ética protestante» y el «espíritu del capitalismo»). No existe, sin embargo, la posibilidad de una reconciliación definitiva entre la religión y la «esfera intelectual», especialmente con la ciencia (la propia vocación de Weber), que ha desencantado el mundo. Weber constata, de una manera muy interesante, cómo las esferas erótica, estética y política pueden llegar a convertirse en *rivales* de la religión, ofreciendo «significado» e incluso «salvación» en sus propios términos. En particular, la política puede representar la función esencialmente religiosa de hacer de la muerte algo dotado de significado –a través, por ejemplo, de la muerte en la batalla, donde el individuo «puede creer que (...) él está muriendo "en aras" de algo»[67]. Supuestamente, este «algo» sería la nación. Parece que, para Weber, el nacionalismo político era una especie de sustituto de la religión en un universo desencantado.

[66] *Ibid.*, pp. 323-359.
[67] *Ibid.*, p. 335.

En algún momento el propio Weber se describió a sí mismo, en una frase ampliamente citada, como «religiosamente inarmónico». Una definición un tanto confusa. Cabe señalar con toda seguridad que él abandonó la religión por dos razones principales. Una de ellas fue su honestidad intelectual, sin duda uno de los valores, para él, más elevados. La creencia religiosa es en realidad intelectualmente indefendible. Ahora bien, Weber también rechaza la religión, o al menos la ética cristiana, en la medida en que él la considera antipolítica y, en un sentido específico, irresponsable, particularmente en la esfera política. Por otro lado, no cabe duda de que sentía poderosamente la fuerte atracción de lo que él mismo rechazaba: no sólo los «consuelos» de la visión religiosa del mundo, sino también los de su ética.

Esto se hace patente en la discusión de «Política como vocación». Probablemente, la parte más famosa de este ensayo-lección es la distinción realizada entre dos posibles éticas: la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción (también llamada por Weber –de un modo algo confuso y no muy apropiadamente– la ética de los fines últimos). Es en este contexto donde Weber va a rechazar la «ética de la convicción», toda vez que se trata de una ética que ignora las *consecuencias* de la acción, de ahí su «irresponsabilidad». Él va a mostrar algunos ejemplos. El primero lo proporciona una facción de revolucionarios socialistas, comprometidos con la tarea de promover la revolución mediante la prolongación de la Primera Guerra Mundial, incluso aunque objetivamente no haya ninguna posibilidad real de que tal revolución pueda promover el nacimiento del socialismo. El otro ejemplo expuesto por Weber es el de la ética cristiana, ejemplificada por el principio de «no resistas con la fuerza a lo que es malo». Este principio es absoluto, y no presta ninguna atención a las consecuencias. «El cristiano actúa correctamente y deja el resultado al Señor». En contraste con esto, la ética de la responsabilidad del político tiene que contar con «los resultados previsibles de la propia acción de cada uno»[68]. Naturalmente, la ética de la responsabilidad del político no es exactamente una cuestión de racionalidad instrumental o *Zweckrationalität*: el político debe servir a una causa (su nación por ejemplo) y en esa medida sigue también el principio de la racionalidad valorativa. Pero él también debe servir a su causa (sus fines últimos) de manera responsable, si bien de manera igualmente apasionada.

Aunque Weber rechaza la ética religiosa, no es menos cierto que él también siente con toda seguridad su profunda grandeza. Para abandonarla como se debe, uno ha de ser consciente de la pérdida –esto es, ser consciente de la necesidad de contar con el problema del mal–. He aquí la «irracionalidad ética del mundo»: la necesidad de usar medios malos con objeto de lograr buenos fines. Como él escribió: «La propuesta de una ética de fines absolutos (*sic*) no puede resistir a la irracionalidad ética

[68] *Ibid.*, pp. 119-120.

propia del mundo», que es un tipo de cobardía[69]. Esta irracionalidad ética, la necesidad de hacer uso de medios malos, en ningún sitio es tan ostensible como en la política, puesto que el medio político específico y último no es otro que la violencia. La propia existencia de la política es un reconocimiento del enraizamiento irremediable del mal en la vida humana. La famosa definición weberiana del estado como una organización que (más o menos) reclama con éxito el *monopolio del uso legítimo de la fuerza física* dentro de un territorio (la cursiva es de Weber). De ahí que Trotsky estuviera en lo cierto al declarar que «Todo Estado está fundado en la fuerza»[70]. Dado que el medio político último es violencia, la ética de la responsabilidad es una ética esencialmente una ética política, una parte de la vocación del político. Éste debe por lo tanto encarar el problema de la violencia, pero también usarla responsablemente. Sin embargo, como Weber proclama en algún texto algo llamativo y sombrío, el político no puede evitar el mal: «el que entra en política (...) realiza un contrato con poderes diabólicos»; «la acción política que opera con medios violentos y sigue una ética de la responsabilidad hace peligrar la "salvación del alma"»; «el que busca la salvación del alma (...) no debería aventurarse por el camino de la política»[71]. Naturalmente, Weber no creía en el alma en sentido estricto del término; pero sí sentía poderosamente la fuerza de la ética religiosa lo suficiente como para expresar su sentido del «mal necesario» en terminología religiosa.

Para clarificar, por último, de una manera completa los puntos de vista de Weber acerca de la política, se hace necesario distinguir entre política interior e internacional. En el ámbito de la política interior, el monopolio estatal de la fuerza física tiene dos caras. Por un lado, pacifica en gran medida el territorio del Estado y hace posible la coexistencia pacífica de aquellos que mantienen diversos valores en pugna. De esta manera hace posible el liberalismo. En particular, el conflicto entre las esferas de valores, pese a que pueda crear un desorden emocional dentro de la psique individual, no tiene que ser necesariamente una amenaza para la paz civil. De esta suerte, un individuo dedicaría su vida a valores económicos; otro a valores religiosos; y un tercero a valores intelectuales. Aunque todos ellos se encuentren en desacuerdo, nadie necesitará luchar. En el ámbito de la política, los valores que han de guiar la política son objeto de lucha, pero, por ejemplo, en un sistema político democrático (o cualquiera que funcione) estos conflictos pueden ser resueltos –al menos hasta cierto punto– de una manera pacífica. El Estado, incluso el Estado liberal democrático, siempre mantiene una reserva de violencia para usarla en caso necesario. Algunas veces resulta necesario no sólo para castigar a los in-

[69] *Ibid.*, p. 122.
[70] *Ibid.*, p. 78.
[71] *Ibid.*, pp. 123, 126.

fractores de la ley, sino también para detener insurrecciones y revoluciones. Incluso en la política interior, el político ha de estar preparado para hacer uso de la violencia.

En la política internacional el uso abierto de la violencia adquiere una dimensión mayor. Según Weber, esto es lo que sucede al menos en una nación que aspire a alcanzar el estatuto de Gran Estado, como era el caso para él de la reciente Alemania unificada. A menudo él se refiere a esta necesidad en los términos de «la fatalidad de Alemania» e, incluso, de un «deber maldito» y de una «trágica obligación histórica»[72]. Apartarse de la lucha por el Gran Poder sería, según la opinión de Weber, signo de deshonestidad. Sin embargo, resulta extraño que él hablara de fatalidad en este contexto dado que, como él subrayó a menudo, los juicios de valor en un mundo desencantado son y deben ser una cuestión de *elección*. Es decir, nadie necesita elegir la tragedia o abrazar un determinado curso histórico. Éste es el aspecto del pensamiento político weberiano que parece más caduco y menos aceptable a finales del siglo XX, en la era de las armas de destrucción masiva. Es más, es discutible ese planteamiento que mantiene que Weber debería haber previsto el desarrollo de esta carrera armamentística. Después de todo, como hemos visto, una de las piedras angulares de su sociología es la tesis de la racionalización de la cultura occidental, incluyendo la cuestión de la racionalización tecnológica. Incluso la racionalización a gran escala, aplicada a la tecnología de la guerra, estaba en alguna medida obligada a conducir a la peligrosa situación presente, en la que es más probable que, a través de medios militares, las culturas nacionales terminen destruidas que conservadas.

[72] Weber, *Political Works, op. cit.*, pp. 76-77.

PRIMERA PARTE

CRÍTICOS DEL CAPITALISMO CONSUMISTA

III

HERBERT MARCUSE Y LA ESCUELA DE FRANKFURT: LA TIRANÍA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Max Weber murió en 1920, dos años después de que la rendición de Alemania pusiera fin tanto a la Gran Guerra como a la monarquía alemana. En su lugar surgió la República Democrática de Weimar, la cual enseguida se reveló como un gobierno enfermo, muy inestable y fugaz. Golpeada por gigantescos problemas económicos, minada por el duro compromiso de paz del Tratado de Versalles y acosada, finalmente, por poderosos enemigos internos provenientes tanto de la derecha como de la izquierda, la República apenas duró quince años hasta que terminó sucumbiendo a la brutal dictadura nazi de Hitler. El régimen nacionalsocialista condujo a Alemania a la Segunda Guerra Mundial en 1939, que culminó en la segunda derrota no menos humillante de 1945. En una palabra, la historia de Alemania para la generación siguiente a la muerte de Weber fue una auténtica catástrofe, de ahí que la ruinosa situación política sirviera de trasfondo para enmarcar y dar forma a las ideas de los pensadores sociales alemanes de este momento histórico. Un ejemplo significativo de ello va a ser el grupo de pensadores agrupados en torno al Instituto de Investigación Social en Frankfurt, a saber, la llamada «Escuela de Frankfurt».

En 1931, Max Horkheimer, uno de los «padres fundadores» de la Escuela de Frankfurt, se convirtió en el director del Instituto. Sólo dos años más tarde, la llegada de Hitler al poder obligó al Instituto a huir, primero a Génova, luego a otros centros europeos, finalmente a los Estados Unidos. Un segundo miembro de la generación frankfurtiana fundadora, Herbert Marcuse, se unió al Instituto en 1933; el tercero, Theodor Adorno, el amigo, colega y coautor de Horkheimer a lo largo de toda su vida, no planteó formalmente su vinculación hasta 1938. De este trío, fue Marcuse quien produjo la obra principal de la teoría política frankfurtiana. Ésta es la razón de que se le dedique todo este capítulo. A diferencia de sus dos colegas, que regresaron a Frankfurt después de la Segunda Guerra Mun-

dial, Marcuse permaneció en los Estados Unidos, escribiendo en lengua inglesa, y siendo el más fiel de los tres al radicalismo político de los primeros años del Instituto. De esta manera, un cuerpo teórico de ideas originalmente forjado contra el telón de fondo del nazismo y de la guerra mundial llegó a alcanzar celebridad e influencia con una nueva y muy diferente generación de radicales, la de los años sesenta.

A menudo, suele hacerse referencia a la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt como si fuera una posición «neomarxista». Ciertamente, aunque no de un modo ortodoxo, en su origen sus planteamientos debían mucho al marxismo; mas, con el paso del tiempo, esta influencia fue paulatinamente menor, incluso llegando a ser significativamente ajena al universo marxista en algunos puntos principales. Por decirlo brevemente, lo que comparte con el marxismo es su hostilidad frente a la civilización burguesa. Ciertamente, las bases de esta animadversión fueron, o llegaron a ser, diferentes de las de Marx. En el caso frankfurtiano, esta hostilidad, incluso, va a llegar hasta el extremo de ampliar su crítica hasta alcanzar a los fundamentos de la modernidad. A decir verdad, en su diagnóstico de la modernidad, pese a no simpatizar en demasía con sus puntos de vista políticos o filosóficos, los teóricos de la Escuela de Frankfurt estaban bastante influidos por el planteamiento weberiano. Aunque el tema central de este capítulo será la obra de Marcuse (porque él es el pensador más político de todos los teóricos frankfurtianos), el lector no debería, sin embargo, pasar por alto que muchos, tal vez la mayor parte, de sus argumentos no son exclusivamente suyos, sino compartidos por toda la Escuela de Frankfurt.

La contribución más famosa y más importante de Marcuse a la teoría política es su obra *El hombre unidimensional*, publicada en 1964; a ella le siguió el ensayo acerca de la «Tolerancia represiva», que data de 1965, y *Un ensayo acerca de la liberación*, de 1969. No menos significativas son sus obras *Eros y civilización* (1955) y *El marxismo soviético* (1958). Algunos artículos relevantes, la mayor parte de ellos escritos en alemán en la década de los años treinta, se volvieron a publicar en 1968 en una colección titulada *Negaciones*. Pese a que, naturalmente, pueden citarse otras obras no menos importantes, cabe decir que éstas son las principales fuentes del pensamiento político marcusiano.

Para entender y apreciar en su justa medida no sólo el pensamiento marcusiano, sino en realidad el de toda la Escuela de Frankfurt como tal, es pertinente parar mientes en la historia política del mundo occidental desde la época de la fundación de la Escuela hasta el presente, así como en su original orientación teórica «neomarxista». La teoría marxista predecía el colapso del sistema capitalista en razón de las presiones y tensiones de sus «contradicciones internas». Ciertamente, la república democrática burguesa se derrumbó muy poco después de la fundación de la Escuela de Frankfurt. Ahora bien, ésta fue derrocada y reemplazada no, como Marx predecía, por el socialismo o el comunismo, sino por el nazismo de Hitler (de igual modo

que el fascismo de Mussolini muy pronto eliminó y reemplazó la «democracia burguesa» en Italia). El nazismo no sólo fue un movimiento de extrema derecha radical, tan vehementemente anticomunista como antidemocrático; también demostró ser uno de los regímenes más bárbaros y asesinos dentro de la historia universal. Para los teóricos frankfurtianos, este dato no sólo representaba un profunda conmoción y una fuente de peligro personal, era también un enigma y un desafío teórico. Asimismo, las dictaduras fascista y nacionalsocialista fueron en su momento combatidas en una guerra extremadamente destructiva y eliminadas de la historia universal. Sin embargo, lo que surgió de ellas, en Europa occidental y en Norteamérica, no fue tampoco el cumplimiento de la profecía marxista, sino, antes bien, un capitalismo fuertemente asentado, fortalecido y aparentemente muy exitoso. Mientras tanto, naturalmente, la revolución bolchevique de 1917 se había hecho con el poder en Rusia en nombre del marxismo. Mas aquí también las esperanzas de muchos marxistas habían quedado defraudadas (por decirlo suavemente) con la aparición en la década de los treinta de un régimen estalinista basado en la institucionalización del terror (aunque esta percepción no fue ampliamente reconocida hasta mucho tiempo después) y por el continuo aplazamiento por lo tanto del milenio comunista (a pesar de un debilitamiento de los elementos más violentos del sistema estalinista después de su muerte). Estos desarrollos, asimismo, no fueron únicamente una decepción, también representaron un desafío teórico que exigía una explicación.

Los teóricos frankfurtianos, Marcuse entre ellos, construyeron ciertamente una teoría explicativa encaminada a hacer inteligibles estos desarrollos, una teoría formada a partir de la inyección de importantes categorías de Weber y del fundador del psicoanálisis, Freud, en el neomarxismo. Lo que tal vez resulta más sorprendente de esta síntesis frankfurtiana es que el *mismo* marco explicativo va a ser usado para comprender las tres (desde un punto de vista marxista) grandes anomalías históricas del siglo XX: el fascismo, el resurgir del capitalismo de postguerra y el comunismo soviético. Hasta cierto punto, las tres –desde el punto de vista de Marcuse– son similares. En este sentido, por ejemplo, el pensador alemán las va a describir (y también a condenar) como posiciones totalitarias. Naturalmente, esto no significa que él permaneciera ciego ante las grandes y obvias diferencias existentes entre ellas. Empecemos con el análisis marcusiano del capitalismo emergente después de la Segunda Guerra Mundial, o de la «democracia burguesa», una situación que él va a observar de un modo muy directo a causa de su residencia en los Estados Unidos. Este análisis, que hará de Marcuse un pensador bastante popular, no es sino el tema principal de la obra *El hombre unidimensional*.

Desde un punto de vista rigurosamente ortodoxo, el problema teórico planteado por el capitalismo «avanzado» de Estados Unidos y de la Europa occidental en la década de los cincuenta y los sesenta es el que ahora pasamos a describir. Marx contemplaba el capitalismo como un sistema irracio-

nal, anárquico y, en última instancia, bastante ineficaz que, en la medida en que desarrollara su tecnología productiva, se toparía con unos problemas económicos tan graves que sus principales víctimas, el proletariado (la clase obrera empleada), encontraría su posición cada vez más intolerable e, ilustrada por la teoría marxista, se levantaría y derribaría el sistema. Nada de esto estaba ocurriendo. En lugar de ello, los trabajadores, como el resto de la sociedad, disponían regularmente de cada vez más riqueza y, si no estaban suficientemente satisfechos con el sistema, al menos, con respecto a lo principal, carecían de toda posible intención revolucionaria. Ni siquiera había necesidad, por tanto, de suprimirlos recurriendo a medios violentos. A pesar de una «superestructura» aparentemente liberal y políticamente democrática, el sistema capitalista parecía perfectamente estable. Nada de ello reconcilió a Marcuse sin embargo con el sistema, un sistema que a sus ojos no sólo seguía siendo injusto y opresor, sino –lo que es más importante– una deformación de la naturaleza y del espíritu humanos. No puede decirse que fuera incapaz de reconocer los éxitos económicos del capitalismo avanzado –al contrario: él hace referencia a esta situación y la tilda de «sociedad de la abundancia» (una frase acuñada por el economista J. K. Galbraith)–[1]. Esta abundancia general, como Marcuse reconoce, está basada en tres pilares: la productividad económica del capitalismo, la política económica contracíclica keynesiana, que aparentemente (aunque sólo temporalmente) había curado al capitalismo de las recurrentes depresiones que previamente le afectaban, y, por último, el Estado del Bienestar[2]. Ahora bien, en lugar de contemplar positivamente estos desarrollos como logros, Marcuse los considera, antes al contrario, como medios a través de los cuales la población, y especialmente la clase obrera, es manipulada para aceptar un sistema a la postre opresivo. Es decir, para él no son más que instrumentos de dominación. Es tal vez particularmente sorprendente encontrar cómo, bajo esta luz, el Estado de Bienestar, por el cual se ha luchado durante tanto tiempo y tan arduamente como un objetivo de la clase obrera y de sus representantes políticos, pasa a ser aquí denunciado desde la «izquierda» política (así como, por supuesto, por otros teóricos de la «derecha»).

Para apreciar el punto de vista de Marcuse, se hace necesario comprender qué es lo que encuentra cuestionable en el «capitalismo de la abundancia», así como, en esa medida, cuál es su explicación de cómo ha logrado ser digno de tanta aceptación –dos temas que para él son potencialmente uno–. Cabe señalar que uno se topa con serias dificultades ante el modo de exposición marcusiano. Como él mismo admite explícitamente, *El hombre unidimendional* es una obra que «oscila entre dos hipótesis contradictorias: (1) que la sociedad industrial avanzada es susceptible de albergar un cambio cualitativo hacia un

[1] J. K. Galbraith, *The Affluent Society*, Londres, Hamish Hamilton, 1958.

[2] H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1966, p. 21 [ed. cast.: *El hombre unidimensional*, Madrid, Orbis, 1983].

futuro previsible; (2) que existen fuerzas y tendencias que pueden quebrar esta estabilidad y hacer estallar a la sociedad»[3]. Esto, tal vez, no sea en sí mismo más que un honesto reconocimiento de la las posibles dudas; sin embargo, esta contradicción reconocida por el propio Marcuse no es en absoluto la única que puede encontrarse en *El hombre unidimensional*, en otras obras de Marcuse, o en medio de ellas; ninguna de ellas hace referencia exclusivamente a temas secundarios. Es más, el reconocimiento de sus dudas en este punto no ha de ser necesariamente una virtud, particularmente si, como hace Marcuse, se tiende a exponer el argumento más en términos especulativos que afirmativos. De ahí que un rasgo significativo y problemático de la obra marcusiana sea el gran número de juicios (algunos importantes) que llevan el calificativo de «quizás» o equivalentes. El lector se siente también inseguro en la medida en que el propio Marcuse se ve comprometido. Ciertamente, estos problemas podrían o no tener alguna relación con la expresa recusación marcusiana de la «lógica formal» en favor de la «lógica dialéctica».

A pesar de todas estas dificultades, la interpretación frankfurtiana de Marcuse de los dilemas del mundo moderno es estimulante y de gran interés. Desde ella, el capitalismo y sus males aparecen como un posible modelo de una tendencia más amplia. No es esta tendencia simplemente, o incluso principalmente, política o social, sino también intelectual y filosófica. A diferencia de Marx, Marcuse no parece especialmente interesado en la relación de causalidad existente entre el ámbito social y el intelectual; al ser él mismo, sin embargo, un filósofo, tiende a privilegiar el espacio filosófico y sus temas teóricos. La enfermedad intelectual diagnosticada por él es, en esa medida, una enfermedad intelectual que puede resumirse en una palabra, «positivismo». De ahí que la crítica de Marcuse sea, *inter alia*, una crítica de la comprensión «positivista» del conocimiento, de la verdad y de la razón.

Cabe señalar que la crítica del positivismo fue una de las principales urgencias de la primera Escuela de Frankfurt, tal como puede encontrarse, por ejemplo, en el artículo de Marcuse de 1936 «El concepto de esencia». Según el pensador alemán, el positivismo siempre ha rechazado este concepto como «metafísico». De ahí que se adhiera a una epistemología empirista, de acuerdo con la tesis de que todo conocimiento humano de la realidad deriva de nuestra *experiencia*, o de nuestra *observación* y, por lo tanto, sólo y necesariamente es conocimiento de hechos empíricos. Sin embargo, según Marcuse, el positivismo va en realidad más allá del mero empirismo al defender la «equi-valencia cognitiva [*sic*]» de todos los hechos y de la realidad en su conjunto»[4]. El mundo positivista de los hechos (dice Marcu-

---

[3] *Ibid.*, p. xv.

[4] H. Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 64 ss. Véase también H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Londres, Routledge and Kegan Paul, [2]1955, p. 327 [ed. cast.: *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1980].

se, anticipando el título de su libro más famoso publicado treinta años más tarde) es unidimensional. El positivismo es (y se enorgullece de serlo), pues, acrítico y avalorativo. Según el positivismo, la realidad y el conocimiento son dimensiones «libres de valores» y «éticamente neutrales»; adoptar una posición crítica o valorativa implica, por lo tanto, como Marcuse señala, una especie de «delito en el rigor» (o dicho en un tono menos satírico, una ausencia de rigor)[5]. Resulta obvio que, desde este punto de vista, la concepción libre de valores weberiana (incluyendo a la ciencia social) no es más que una forma de positivismo (en realidad, el positivismo podría resumirse, de una manera un tanto cruda, como una concepción que mantiene que el conocimiento científico es el único conocimiento real). En 1936, Marcuse llamará a esta concepción positivismo «burgués». Sin embargo, una expresión más adecuada de su opinión (y también más de acuerdo con sus últimas tesis) sería llamarlo «conservador». Esta teoría, como Marcuse afirma, «sólo puede ser una doctrina resignada»[6]; ayuda a proteger a los «poderes interesados en la preservación de la forma de realidad (ya existente)», contra «la inmediata posibilidad real de otra forma de realidad», presumiblemente una realidad mucho mejor.

Ciertamente, los positivistas podrían muy bien protestar ante la interpretación política marcusiana de su epistemología. Así podrían decir, con bastante seguridad, que sus doctrinas no implican ni la crítica ni el apoyo del *statu quo* social, pues *cualquiera* de las dos opciones va más allá del conocimiento estrictamente hablando. Y, a decir verdad, el propio Marcuse reconoce que, en los siglos pasados, el positivismo fue una fuerza radical, incluso en términos políticos: «Su apelación a los hechos supuso un ataque directo a las concepciones religiosas y metafísicas que eran el soporte ideológico del *ancien régime*»[7]. La religión y la metafísica o, mejor dicho, *esa* determinada metafísica, *son* genuinamente falsas, según las pretensiones positivistas. Para Marcuse, sin embargo, su *razón* para defender esta posición no puede ser la correcta, toda vez que si sucede que un positivista individual es, en realidad, políticamente progresista, su teoría no tendrá más remedio que sucumbir a un «relativismo indefenso (en relación con los juicios de valor) y además promover precisamente los poderes cuyo pensamiento reaccionario pretendía él mismo combatir»[8]. Concretamente, a menudo Marcuse da la impresión de que contempla al científico social que se adhiere al programa positivista como servidor más o menos voluntario de los poderes existentes.

Ciertamente, cabe mostrar no pocos ejemplos de esta acusación en *El hombre unidimensional*, una obra donde la ciencia social positivista es frecuentemente atacada bajo las etiquetas de «empirismo», «conductis-

---

[5] Marcuse, *Negations, op. cit.*, pp. 77, 65.
[6] *Ibid.*, p. 66.
[7] Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, op. cit.*, p. 341.
[8] Marcuse, *Negations, op. cit.*, pp. 114-115.

mo» y «operacionalismo». Un ejemplo de esto será la característica parte de la investigación que dedica al funcionamiento de la democracia en América, donde la democracia queda definida de un modo deliberado y consciente en los términos *de lo que es probable encontrar en Estados Unidos*, esto es, más una «competición entre candidatos opuestos», que un «método para asegurar que los representantes cumplen con las directrices del electorado» (la última concepción fue rechazada de antemano, porque «asumía un nivel de opinión articulada y de ideología que probablemente no podían encontrarse en los Estados Unidos o en cualquier otro país moderno»[9]. De este modo, los sociólogos en cuestión, al optar exclusivamente por conceptos «operativos», excluían todo juicio crítico acerca de la calidad de las llamadas democracias existentes, y en esa medida cualquier análisis investigador de las causas sistémicas de sus defectos. Pues estos factores sistémicos no son fáciles de observar. Ellos son un

> contexto [que] es más amplio y distinto que las fábricas y talleres investigados [o] las áreas o grupos cuya opinión pública se refleja en las encuestas [...] Y es también más real en el sentido de que crea y determina los propios hechos que se investigan, se encuestan y se calculan. Este contexto real en el que los objetos particulares obtienen su significado real se define sólo dentro de una teoría de la sociedad [...] Un análisis susceptible de identificar la estructura que mantiene unidos a las partes y procesos de la sociedad y que determina su interrelación[10].

En suma, la ciencia social positivista es tanto superficial como acrítica; superficial *porque* es acrítica. Sirve, por otro lado, como soporte ideológico de una sociedad represiva.

Aún no hemos explicado con cierto detalle las objeciones marcusianas a la sociedad capitalista avanzada. A fin de dar una explicación de este tema, será pertinente examinar otro aspecto del «positivismo», a saber, su concepción de la *racionalidad*. Al hacerlo, nos aproximaremos a la teoría de la racionalización y del desencantamiento de Max Weber. Según el positivismo (y también para el propio Weber), los juicios de valor no pueden ser racionales, toda vez que no cabe admitir la existencia de valores objetivos o «verdaderos». Consecuentemente, la única racionalidad genuina es la que Weber denomina *Zweckrationalität* o, como a menudo se ha traducido, la racionalidad instrumental –una expresión frecuentemente usada (peyorativamente) por el propio Marcuse–. Según esta concepción positivista, instrumental, de la razón, la única racionalidad genuina sería la adaptación eficiente de los medios a un fin –estando los fines al margen de la esfera de los juicios racionales y, en esa medida, no susceptibles de ser juzgados

---

[9] Marcuse, *One-Dimensional Man, op. cit.*, pp. 114-115.
[10] *Ibid.*, p. 190.

como racional o irracionales–. Marcuse califica con cierta frecuencia a esta concepción instrumental de la racionalidad como «técnica», «tecnológica» o razón «tecnocrática», toda vez que las técnicas y la tecnología no son sino medios para conseguir fines ya dados de antemano. La tecnología y la razón tecnológica son, según él mantiene, elementos característicos de la sociedad moderna, y en particular del capitalismo avanzado. He aquí una de las principales razones de por qué plantea objeciones tan duras en este tema.

Es importante aclarar que Marcuse tiene dos razones para recusar la concepción tecnológica de la racionalidad, una positiva y otra negativa. La negativa hace referencia a la negación del estatuto racional de fines y de valores –lo que se ha discutido anteriormente–. Más complejo es el rechazo marcusiano de la supuesta racionalidad tecnológica en cuanto tal. La tecnología se aplica a la ciencia, pero, desde su punto de vista, la aplicación tecnológica de la ciencia tiene un sentido y una relevancia no generalmente reconocidas, especialmente por el positivismo. Es decir, la ciencia natural descansa en una visión particular de la naturaleza. En palabras de Marcuse, «la cuantificación de la naturaleza [...] separó a la realidad de todos los fines inherentes y, consecuentemente, separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética» –o, como cabría decir, los hechos de los valores–[11]. Las «causas finales» aristotélicas han quedado desterradas de la naturaleza. Por decirlo en términos weberianos, el universo ha quedado «desencantado». ¿Qué implicaciones tiene todo esto? La naturaleza inerte es contemplada como un mero recurso para la tecnología, para la instrumentalidad: «La ciencia de la naturaleza se desarrolla bajo un *a priori* tecnológico que se proyecta en la naturaleza como una instrumentalidad potencial, posible materia de control y de organización. Y la comprensión de la naturaleza como una (hipotética) dimensión instrumental precede al desarrollo de toda la organización técnica particular»[12]. En pocas palabras, la ciencia natural es intrínsecamente un instrumento para el control de la naturaleza.

La valoración marcusiana de la ciencia natural así concebida es una cuestión a la que se volverá. Mientras tanto, llamemos la atención sobre un corolario: la ciencia social formada bajo el modelo de esta ciencia de la naturaleza (por ejemplo, la ciencia social positivista) debe ser por tanto un instrumento de control –control no de la naturaleza, sino de los seres humanos–[13]. Se trata de una dimensión que se adapta por su propia naturaleza para servir como medio a través del cual los poderosos pueden efectivamente ejercer su poder sobre el resto de la sociedad. En las sociedades capitalistas avanzadas, los poderosos son los burgueses y sus instancias adjuntas en los aparatos del Estado. De nuevo, Marcuse da una serie de ejemplos

---

[11] *Ibid.*, p. 146.

[12] *Ibid.*, p. 153.

[13] Cfr. H. Marcuse, «From ontology to technology: Fundamental tendencies of industrial society», en S. E. Bronner y D. M. Kellner (eds.), *Critical Theory and Society: A Reader*, Londres, Routledge, 1989, p. 126.

de ciencias sociales técnicas y, por tanto, manipuladoras en *El hombre unidimensional* –la psicología industrial y la sociología, la administración científica, las investigaciones acerca de la motivación, la teoría de las relaciones públicas, los estudios acerca de la opinión pública, la psicología de la publicidad–[14]. Mas éstos son sólo los ejemplos más flagrantes. El modo de evitar las depresiones económicas practicado por la administración keinesiana de la demanda es (o era) un medio de estabilizar el sistema capitalista y, en esa medida, de servir como instrumento de la «clase dominante». No sólo existe este caso: lo mismo puede decirse del Estado del bienestar y de la abundancia económica en cuanto tal. Estos desarrollos económicos y sociales, según el razonamiento marcusiano, son en realidad aplicaciones de una forma manipuladora de conocimiento psicológico –una psicología política– que indica cómo la gente puede dejarse sobornar para aceptar el sistema. La dimensión manipuladora de la abundancia es, así pues, el mensaje central de *El hombre unidimensional.*

Ahora podemos empezar a comprender por qué Marcuse es un crítico tan beligerante del capitalismo avanzado de la abundancia. Ésta no es sino una sociedad cuyos miembros son controlados de una manera tan efectiva a través de la abundancia económica y por la aplicación manipuladora de la ciencia social como para justificar la descripción de este panorama como «totalitario». Es, sin embargo, la abundancia económica el factor fundamental, toda vez que es la principal razón de por qué la manipulación es efectiva –de por qué, en suma, la gente *permite* ser manipulada–. Puede así decirse que ellos son, en efecto, esclavos voluntarios. Probablemente, no sería correcto decir que la posición marcusiana se opone a esta abundancia en cuanto tal, pero sí que plantea una definitiva oposición a la abundancia propia del sistema capitalista. ¿Por qué? En primer lugar, porque la abundancia capitalista no es sólo una especie de soborno para inducir a la gente a abdicar de su libertad; es, antes bien, un *falso* soborno. La abundancia propia del capitalismo no puede satisfacer las necesidades genuinas, ya que, antes al contrario, provee de falsas necesidades, que ella misma crea, mas cuya falsedad oculta. Su éxito –su estabilidad en el contexto de la democracia liberal– depende de lo que en la tradición marxista se llama «falsa conciencia». La producción de falsa conciencia es, por lo tanto, un componente esencial del sistema, y se logra a través de la industria de la publicidad, los *mass media*, y el uso de las ciencias sociales manipuladoras y las ciencias psicológicas. Las industrias del ocio y del entretenimiento también tienen aquí un papel significativo –y no poco relevante– dentro de la estabilización del sistema (más bien en la manera retratada por George Orwell en la novela *1984*) rellenando el tiempo libre de los trabajadores y proporcionándoles una cierta satisfacción barata y de segunda categoría. Marcuse hace referencia a todos estos distintos pro-

[14] Marcuse, *One-Dimensional Man, op. cit.*, pp. 10, 75, 107.

cesos susceptibles de reconciliar a la gente con el sistema y los tilda de «imbecilización». De ese modo, los individuos son corrompidos, cegados y esclavizados a través del «consumismo».

A los ojos de Marcuse, todo esto refuerza su tesis de que el concepto, e ideal, de la ciencia social libre de valores acuñado por Max Weber no es, en realidad, más que una monstruosa farsa. La ciencia social weberiana se estructura perfectamente para servir a los intereses –y así respalda sus valores– de los dominadores y opresores. Es más, Marcuse va a recusar lo que es exactamente la intención de Weber: «Su teoría de la libertad de valores intrínseca, o la neutralidad ética de la ciencia se revela (en su análisis del capitalismo industrial) como un intento de hacer de la ciencia una dimensión «libre» de aceptar las valoraciones obligatorias que se imponen a ella desde fuera»[15]. Mas los valores así aceptados son, obviamente, los de aquellos que detentan el poder social.

En este punto, sin embargo, una posible crítica de Marcuse podría sugerir que su análisis empieza la casa por el tejado, y centra sus acusaciones en el lugar equivocado. La ciencia técnica, incluyendo también a la ciencia social técnica, en principio es susceptible de servir a *cualquier* interés y a *cualquier* valor. Si en la práctica sirve a los poderosos (que son juzgados por Marcuse como opresores), ¿no radica la posible deficiencia más en la estructura política que en la ciencia social técnica? ¿No tienen que recurrir también los radicales y los revolucionarios a la racionalidad técnica de medios-para-un-fin, tal como se expresa en la ciencia técnica, con objeto de alcanzar sus fines? Para contestar a esta crítica, Marcuse ofrece dos argumentos. Uno de ellos va a prestar atención a la epistemología básicamente empirista del positivismo: todo conocimiento genuino deriva de la experiencia (o de la observación empírica). Si esto es así, esto debería también aplicarse al conocimiento técnico de la relación de medios para un fin, e igualmente a las leyes científicas de causa y efecto, de las que la primera no es sino una aplicación. Por esta razón, la ciencia social positivista orientada técnicamente consistirá esencialmente en «correlaciones empíricas» entre hechos observables en sociedades existentes o susceptibles de ser descubiertos en sociedades más antiguas. Tales leyes de trasfondo empírico no pueden, por definición, adherirse al tipo de sociedad nuevo y radicalmente diferente imaginado por Marcuse. Ellas tan sólo pueden poner de manifiesto cómo llevar a cabo cambios mínimos, o cómo estabilizar el *statu quo*. De ahí que la ciencia social empírica no tenga ninguna utilidad ni para radicales ni para revolucionarios. Es interesante llamar la atención sobre el hecho de que esta disyuntiva entre método científico revolucionario y ortodoxo, que convierte a Marcuse en un feroz crítico de la ciencia social ortodoxa, va a ser precisamente desde el punto de vista de Popper un argumento contra toda política revolucionaria.

---

15 Marcuse, *Negations, op. cit.*, pp. 202-203.

Mas Marcuse tiene una segunda réplica a su crítico imaginario. En la medida en que la ciencia social técnica puede ser utilizada para provocar fines deseados, incluso deseables, su uso sigue implicando la manipulación de los seres humanos, precisamente del mismo modo que la ciencia natural técnica es usada para ocasionar fines deseados a través de la manipulación de la naturaleza. Es así como se niega a los seres humanos su libertad esencial y su dignidad[16]. Ahora bien, existe un modo diferente de poner en marcha la radical transformación social deseada por Marcuse –a saber, la ilustración de todos aquellos involucrados a través de la persuasión racional, clarificándoles la naturaleza opresora y degradante de la sociedad capitalista avanzada, así como mostrándoles una alternativa algo mejor. Uno podría, en realidad, sorprenderse de que esto fuera efectivamente una posible estrategia revolucionaria. Hemos visto cómo el propio Marcuse, en *El hombre unidimensional*, tenía dudas acerca de la probabilidad de la radical transformación. En sus últimos escritos, sin embargo, será mucho más optimista.

Sin embargo, lamentablemente, estos escritos muestran que esta línea de autodefensa sugerida anteriormente no es, después de todo, la que va a seguir Marcuse. En su ensayo «Tolerancia represiva», Marcuse va a llamar a la «*intolerancia* frente a las políticas, a las actitudes (y) a las opiniones imperantes» (cursiva añadida por el autor)[17]: así, debería denegarse la libertad de discurso y de asociación a los defensores de las distintas políticas consideradas por Marcuse inaceptables. Entre ellas se incluyen el «armamento» y la oposición a la extensión de los servicios públicos. Desde este punto de vista, las rígidas restricciones a las instituciones educativas «podrían» por tanto ser necesarias[18]. La «violencia revolucionaria», pese a ser inhumana, está justificada de acuerdo con Marcuse, a fin de adentrarse en una sociedad mejor (¿desde cuándo se ha hecho historia según criterios éticos?, se pregunta retóricamente)[19]. Estos medios, pese a ser rechazables en sí mismos, pueden justificarse en este caso por el fin que les orienta[20]. Tal vez sí, tal vez no: el punto relevante es, sin embargo, que Marcuse, al aprobar la utilización de medios coercitivos, no puede sino contradecir su propia crítica a la ciencia social técnica como esencialmente manipuladora.

Es más, la revolución que Marcuse, en su movimiento optimista, espera con impaciencia, debe ser (como la mayoría de las revoluciones) el trabajo de una elite, no de la mayoría de la gente. «Tolerancia represiva» y «Un ensayo sobre la liberación» fueron obras escritas durante el periodo de ma-

---

[16] Marcuse, «From ontology to technology», *op. cit.*, p. 126.

[17] H. Marcuse, «Repressive tolerance», en R. P. Wolff, Barrington Moore Jr. y H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Londres, Jonathan Cape, 1972, pp. 95-96.

[18] *Ibid.*, p. 114.

[19] *Ibid.*, p. 117.

[20] H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 75-76.

lestar estudiantil en los Estados Unidos y en la Europa occidental[21] –un movimiento radical que no sólo adoptó a Marcuse como su mentor, sino que, al mismo tiempo, le hizo abrigar esperanzas de que el sistema dejara de ser inexpugnable; un movimiento que, sin embargo, naturalmente, sólo involucró a una pequeña minoría de la población–. Marcuse va a poner ahora de manifiesto que, dado que la mayoría de la gente en las sociedades de capitalismo avanzado están paralizadas por la falsa conciencia, ellos deberían liberarse, incluso contra su propia voluntad, recurriendo a aquellos que conocen mucho mejor el estado de la situación, utilizando «aparentemente medios no democráticos» contra «la tiranía de la mayoría». Aquellos que necesariamente conocen mucho mejor la situación tendrán, por tanto, que ser una minoría dentro de una sociedad basada en la «imbecilización» sistemática, la manipulación y el adoctrinamiento. Una sociedad verdaderamente libre y democrática ha de conseguirse, por lo tanto, por medios coercitivos y «aparentemente poco democráticos»[22].

Incluso si alguien admite una de las premisas aquí expuestas por Marcuse, a saber, la extensión de la falsa conciencia (y ha de reconocerse necesariamente que la población general en las sociedades capitalistas avanzadas está sujeta a esfuerzos considerables de adoctrinamiento), parece que debería justificarse una premisa anterior: que él está en posesión de la verdad. Una posición esta que no es fácil, de ahí que los esfuerzos de Marcuse en plantearla no tengan mucho éxito. Va a ser en la introducción de *El hombre unidimensional* donde él exponga este problema. En primer lugar, los juicios de valor son necesarios para que las formas de sociedad existentes y alternativas puedan ser juzgadas como racionales o irracionales (presumiblemente estos juicios de valor, por lo tanto, han de poseer un estatuto objetivo de verdad); el segundo requisito es que exista la posibilidad «de enjuiciar que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para la mejora de la vida humana y medios específicos para realizar estas posibilidades. [Es necesario] demostrar la validez objetiva de estos juicios [...] sobre bases empíricas (*sic*)». Éstos son los elementos de una «teoría crítica de la sociedad» que, según Marcuse, «se oponen a toda metafísica en razón de (su) riguroso carácter histórico»[23]. Lamentablemente, no puede decirse que este planteamiento sea genuinamente riguroso, toda vez que Marcuse sigue confundiendo hechos y valores de un modo que lleva a la teoría crítica a un argumento circular. Las metas de la teoría crítica –dice– deben ser lo «suficientemente expresivas de una tendencia real, a saber, su transformación debe ser la necesidad real de la población subyacente». Naturalmente, la «necesidad real» de una población manipulada aquejada de falsa conciencia no se manifestará ella misma como una «tendencia real» excepto, tal vez, en

[21] *Ibid.*, p. 30.
[22] *Ibid.*, pp. 26, 96-97, 104; Marcuse «Repressive tolerance», *op. cit.*, p. 114.
[23] Marcuse, *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, pp. 10-11.

las protestas de una minoría ilustrada. Nada da validez a los juicios de valor de esta minoría, salvo su confianza de que ellos mismos son correctos.

Sin embargo, no son los juicios de valor de Marcuse el problema real; en realidad, sus caracterizaciones de la buena sociedad son ciertamente irreprochables. Ellas tienen que ver con la paz (a menudo llamada por él «la pacificación de la existencia»), la justicia (desgraciadamente no definida más prolijamente), el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas (¿mas qué facultades?), la liberación de la fealdad y de los esfuerzos innecesarios[24]. Pocos estarán en desacuerdo con esta lista de valores. Los problemas que aquí se plantean son, en algunos casos, la falta de definición de la interpretación dada por Marcuse y –lo que es más importante– qué tipo de sistema social maximizará estos valores. Es en este punto crucial donde Marcuse –que no es un científico social– no tiene nada que ofrecer, y tiene que recurrir a las familiares panaceas marxistas a las que la historia precisamente no ha tratado de un modo amable. De ahí que Marcuse no tenga ningún motivo para ser revolucionario –como algo distinto del crítico social–, en realidad, el último papel es uno que frecuentemente parecía preferir, al hablar no de revolución, sino de «gran rechazo» y al proponer la «negación»[25]. Al asumir estos planteamientos, puede que él se vea a sí mismo como una voz que clama en el desierto, un profeta del juicio final, conducido a cargar con este testimonio, por evocar aquí la frase de Lutero: «aquí estoy, no puedo hacer otra cosa», sin atender a las posibles consecuencias.

Mas volvamos ahora al Marcuse crítico de la sociedad y de la cultura capitalista moderna (pero no sólo del capitalismo). Dos rasgos de esta última van a ser significativos para él: la cultura de la sociedad moderna es una cultura científica y, en esa medida, una cultura de la productividad. Ambos rasgos van a ser objeto de sus críticas. Veíamos más arriba cómo, desde el punto de vista marcusiano, la ciencia moderna y la tecnología componen una totalidad desmembrada cuyo significado de verdad es de una naturaleza más tecnológica que científica: «La ciencia de la naturaleza se desarrolla bajo un *a priori* tecnológico que se proyecta en la naturaleza como un potencial instrumental». La ciencia no es, en otras palabras, más que un instrumento para el dominio de la naturaleza. Es, por tanto, naturalmente, un instrumento orientado a servir al dominio de los hombres, un dominio que, desde el punto de vista de Marcuse, le parece cuestionable *como tal*, sobre todo a causa del uso que hacen los dominadores. La ciencia y la tecnología proporcionan modos de funcionamiento a través de los cuales los grupos poderosos protegen y ejercen su poder. El argumento aquí expuesto se plantea en los mismos términos que la crítica

[24] Cfr. H. Marcuse, «Liberation from the affluent society», en Bronner y Kellner (eds.), *Critical Theory and Society: A Reader*, Londres, p. 283; Marcuse, *One-Dimensional Man, op. cit.*, p. 220.

[25] Marcuse, *One-Dimensional Man, op. cit.*, pp. 63, 70.

marcusiana contra la ciencia social instrumental, de ahí que también se exponga a las mismas objeciones.

Sin embargo, las objeciones marcusianas a la ciencia moderna se adentran en un nivel más profundo y se extienden más allá de ésta –por ejemplo al planteamiento de la lógica formal–. Desde la perspectiva marcusiana, las insuficiencias de la lógica formal se derivan de su negativa a tolerar las contradicciones: «Las contradicciones son defectos de un pensamiento incorrecto», por ejemplo allí donde la lógica dialéctica reconoce contradicciones en la realidad, como es el caso de la distinción entre esencia y apariencia. De este modo, según Marcuse, los conceptos bien definidos «se convierten en instrumentos de predicción y de control»; la lógica formal es, por lo tanto, el primer paso dado hacia el pensamiento científico (que es así un instrumento de predicción y de control)[26].

Pero sólo es un primer paso. La ciencia por antonomasia hace uso *inter alia* de la lógica formal en su proyecto de hacerse dueña de la naturaleza o, como muestra Marcuse a menudo, de dominar la naturaleza. Para Marcuse, esta actitud *frente a la naturaleza* es cuestionable por varias razones. En primer lugar, esta actitud «dominadora» obviamente se extiende de la naturaleza al hombre, que pasa a ser visto por tanto como parte de la naturaleza. Ambos «objetos» van a ser tratados de acuerdo con lo que él llama la lógica y racionalidad de la dominación. Además, la dominación tiene lugar, como Marcuse subraya, «no sólo a través de la tecnología, sino *como* tecnología», particularmente en la vida económica, ámbito donde los hombres son en realidad dominados *por* la tecnología del aparato productivo; una dominación legitimada por el hecho de que este aparato «aumenta el confort de la vida e incrementa la productividad del trabajo». Continuamente somos corrompidos por la abundancia a la vez que esclavizados por la tecnología y, en esa medida, en último término, por la ciencia[27].

Ahora bien, el punto decisivo y el carácter último de la objeción marcusiana a la ciencia no ha sido, sin embargo, todavía clarificado. Marcuse cuestiona el enseñoramiento o dominio de la naturaleza en cuanto tales; él cuestiona esta dimensión en nombre de la propia naturaleza. El universo «científico» proyecta una imagen de la naturaleza como «materia cuantificable», como mero «objeto de control», «material en bruto», carente de fines inherentes o de valores (uno podría decir, en términos weberianos, «desencantada»). Para él, la racionalidad de la dominación «tiende a convertirse en una fatalidad para este universo en su totalidad»[28]. En realidad, Marcuse no sólo se queja de la dominación, sino también de la «ferocidad del ser humano contra la naturaleza»[29]. Es en este punto donde la posición marcusiana se acerca (y tal vez en cierta medida sirve de influencia) a las

---

[26] *Ibid.*, pp. 137 ss.
[27] *Ibid.*, pp. 155, 158.
[28] *Ibid.*, pp. 146, 153, 156, 160, 166.
[29] *Ibid.*, p. 240.

tesis del movimiento ecologista: a causa de la ferocidad del hombre frente a la naturaleza, él quiere aludir a la destrucción de la tierra, la deforestación en masa, la cruel explotación de los recursos naturales, etc. Pero aquí hay algo más en juego. Marcuse aspira también a lo que denomina la pacificación de la naturaleza en cuanto tal, a reducir su ciega ferocidad. «Tanto en la naturaleza como en la historia –escribe– «la lucha por la existencia es la señal de la escasez, del sufrimiento y del deseo»[30]. Presumiblemente, aquí él se está refiriendo a las formas de vida animal y al proceso de selección darwinista en los que están atrapados. La dominación humana de la naturaleza en realidad hace que las cosas no sean mejores sino peores. Nuestro maltrato a los animales, según Marcuse, crea un infierno, un infierno del que es culpable nuestra concepción de la naturaleza, dado que la entendemos como un ámbito al margen de lo racional que debe ser aprehendido, analizado y transformado por la razón humana, esto es, por la concepción científico-técnica de la naturaleza.

El malestar marcusiano ante el maltrato a los animales es digno de admiración. Sin embargo, más allá de todo esto, no queda claro de qué modo la naturaleza sufre al ser un resultado de la «ferocidad» humana. La destrucción del medio ambiente es, seguramente, más estúpida que cruel. Mas Marcuse lleva su interés por la naturaleza a unos niveles aparentemente increíbles. Describe como una «noción terrible» la visión de que «la vida irracional deba permanecer para siempre como «un universo impotente y despiadado lleno de sufrimiento, violencia y destrucción»»[31]. Para que este universo sea pacificado (o, como Marcuse a menudo expresa, «liberado»), no es por supuesto suficiente que la humanidad se abstenga de practicar la crueldad con los animales –de algún modo u otro toda la lucha darwinista por la existencia tendría que ser eliminada–. Esto desgraciadamente no es más que un sueño utópico (y como tal, desgraciadamente, algo no muy atípico del modo de pensar marcusiano).

Hay que decir, sin embargo, algo más acerca del interés marcusiano encaminado a observar el abuso de la naturaleza. En realidad, uno de sus temas más importantes y característicos en este marco queda aún sin explorar. Pero antes de adentrarnos en él, es importante reparar en las conclusiones que Marcuse saca de lo que ha sido antes objeto de discusión. Como es sabido, él culpa a la concepción científico-técnica del conocimiento, de la racionalidad y de la naturaleza de la mayor parte de los males que él constata en la sociedad industrial moderna. De ahí que no resulte extraño que él se muestre partidario de introducir cambios con respecto a las concepciones dominantes. No será otra cosa lo que haga. La «ciencia ya consolidada y el método científico –sugiere Marcuse– se limitan intrínsecamente a racionalizar y a asegurar el *Lebenswelt* establecido,

---

[30] *Ibid.*, pp. 236-237.
[31] *Ibid.*, p. 237.

dado que son incapaces de imaginar «*un modo de ver cualitativamente distinto*», así como nuevas relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza (cursiva en el texto original)[32]. Este necesario «cambio en la dirección del progreso» debe, por lo tanto, modificar «la misma estructura de la ciencia»; en un mundo pacificado, la ciencia descansaría sobre «conceptos de naturaleza esencialmente diferentes», y asimismo establecería «hechos esencialmente diferentes»[33]. Lamentablemente, Marcuse no ofrece indicaciones de lo que esta ciencia podría ser, salvo para rechazar toda intención de resucitar filosofías de cariz teleológico, o establecer cualquier clase de «física cualitativa». Partiendo, sin embargo, de este proyecto de «nueva ciencia», se establecería de modo similar una «nueva tecnología», adaptada a la pacificación y a la liberación más que a la dominación y a la manipulación, una situación esta que requeriría, según él, de una «transformación catastrófica» de las ideas ortodoxas[34].

¿Es un desarrollo de estas características concebible, incluso deseable dejado a sí mismo? Es un hecho significativo que esta idea haya sido rechazada por el sucesor de Marcuse en la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, quien interpreta la posición del primero como un intento de atribuir «subjetividad» a la naturaleza (animales, plantas y minerales) y de buscar una relación de «fraterna intersubjetividad» entre la naturaleza y la raza humana. Habermas concluirá así que «la idea de una Nueva Ciencia –y no menos la de una Nueva Tecnología– no resiste a ningún tipo de escrutinio lógico»[35]. No existe, pues, un sustituto «más humano» de una ciencia «orientada a un posible control técnico». Esta crítica a Marcuse señala un giro decisivo entre la vieja y la nueva teoría crítica frankfurtiana, un giro que, de hecho, va a marcar la carrera de Habermas como un importante e independiente teórico social y político. Posteriormente se analizará con más detalle lo aquí dicho.

Se podría, por tanto, también sugerir que la polémica de Marcuse frente a la ciencia ortodoxa y a la tecnología y sus respectivas implicaciones políticas represivas combinan dos puntos de vista que deberían ser distinguidos. Éstos pueden llamarse la *concepción técnica de la razón* y la *concepción tecnológica de la naturaleza*. La concepción técnica de la razón es relativamente moderna –se remonta a David Hume y data del siglo XVIII, y el éxito de su posición radica en la concepción de que la razón tiene que habérselas exclusivamente con «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas»; de tal modo, en relación con la acción, la razón sólo puede ser una «esclava», no señora; dicho en otras palabras, puede juzgar exclusivamente los medios, mas no los fines–. La concepción tecnológica de la naturaleza –por la cual

---

[32] *Ibid.*, p. 165.
[33] *Ibid.*, pp. 166-167.
[34] *Ibid.*, p. 227. Cfr. también Marcuse, «Liberation from the affluent society», *op. cit.*, p. 283.
[35] J. Habermas, *Toward a Rational Society*, trad. J. J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1971, p. 88.

entiendo la idea de que la naturaleza (no humana) no es esencialmente sino una fuente de recursos para el uso humano– es mucho más antigua. Responde, por ejemplo, a la idea del cristianismo ortodoxo (como John Locke expresa en el siglo XVII, la Tierra fue un presente de Dios a la humanidad para que la tomara como su propiedad y para su beneficio) y puede incluso retrotraerse al Viejo Testamento. Es la *combinación* de estas dos ideas la que se ha fortalecido en los tiempos modernos.

Pero volvamos al tratamiento marcusiano del abuso de la naturaleza, a lo que él denomina la represión de la naturaleza. No se trata primordialmente de un asunto relacionado con la ciencia ortodoxa y con la tecnología, aunque tenga mucho que ver, como percibe Marcuse, con el carácter represivo de la sociedad industrial moderna. La fuente de esta represión son, dicho groseramente, las actitudes culturales analizadas por Weber en sus tesis acerca de la vinculación entre la «ética protestante» y el «espíritu del capitalismo», tesis que van a ser interpretadas por Marcuse a la luz de la teoría freudiana de la civilización y su tendencia a subordinar el «principio de placer» al «principio de realidad». La naturaleza reprimida en la civilización «productivista» es la naturaleza humana, o la naturaleza instintual humana.

Pese a que la referencia a este aspecto de los puntos de vista marcusianos puede encontrarse en *El hombre unidimensional*, su principal exposición tiene lugar en su obra temprana *Eros y civilización*, subtitulada (de un modo un tanto confundente) «Una investigación filosófica en torno a Freud». La interpretación de Freud, tal como es explicada por Marcuse, mantiene que la civilización y el comportamiento instintivo se encuentran en una situación de abierta oposición. Para que la civilización se desarrolle y continúe, fue y sigue siendo necesario que la vida orientada a la búsqueda natural del placer, el gozo y el juego dejen paso a la (auto)restricción, al trabajo y a la productividad; en suma, pasar del aplazamiento de la satisfacción inmediata a una satisfacción más segura. Bajo esta luz la *razón* no es así sino una función del «principio de realidad» y además de tipo instrumental, mas una función cuya lógica conduce a una pérdida de *libertad*, como precio a pagar por la civilización y sus beneficios. En gran medida esta pérdida de libertad se pone de manifiesto en las instituciones sociales y en sus reglas, las cuales son hasta cierto punto impuestas externamente («represión desde afuera»); pero ellas operan también a través de un tipo de autocensura puesta en práctica por la educación y la socialización («represión desde dentro») o, dicho en términos freudianos, la función del super-yo[36]. A fin de comprender la necesidad de esta dimensión represiva, Freud da una explicación en términos de escasez desde las raíces económicas del problema. Las energías humanas, por esta razón, deben ser dirigidas al trabajo y alejadas del comportamiento instintual,

---

[36] H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1987, p. 16 [ed. cast.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix-Barral, 1973].

incluyendo como tal, de manera notable, a la sexualidad[37]. La civilización en este sentido descansa sobre la represión de la naturaleza instintiva. Marcuse retrotrae el problema de la represión al menos a la Grecia clásica, cuyos filósofos (por ejemplo, Platón) definían la virtud como una manera de subyugar las «bajas» facultades –esto es, «sensibles», «apetitivas»– del individuo a través de la razón. La conquista de la «naturaleza interna» desbrozó el camino para la conquista de la naturaleza «externa» a través del trabajo, la ciencia y la tecnología[38].

Según Marcuse, la teoría freudiana de la civilización necesita ser revisada a la luz de las enseñanzas de Marx y Weber acerca del capitalismo (aunque ninguno de los dos es mencionado en *Eros y civilización*, su presencia es palpable). Para el pensador alemán, lo que Marx mostró fue que no todas las civilizaciones necesitan ser igualmente represivas; la civilización capitalista es altamente represiva porque *ella* necesita serlo, pero no la civilización como tal. Marcuse define el exceso de carga represiva sobre el nivel necesario para la civilización como una «represión excedente» (por lo tanto, es definida como las «restricciones necesarias para la dominación social»)[39]. Junto a las instituciones que hacen surgir esta represión excedente existe «una división jerárquica del trabajo» y la «familia patriarcal monogámica», la primera, una organización del *trabajo*; la segunda, una organización de la sexualidad. Marcuse acude aquí al planteamiento freudiano de que la civilización dirige las energías humanas «fuera de las actividades sexuales hacia su trabajo»[40]. Particularmente, una cierta historia «ideológica» ha centrado su interés tanto en la sexualidad como en el trabajo (la represión de la sexualidad y la celebración represiva del trabajo): el puritanismo o, dicho en términos de Weber, el protestantismo ascético, el antecedente, según su interpretación, del «espíritu del capitalismo». Ciertamente, Marcuse no hace uso de esta expresión, pero sí hace referencia (peyorativamente) a la «filosofía de la productividad»[41] y, en efecto, a la «ética del trabajo», esto es, la idea de que el trabajo duro es más una virtud que una maldición. Son precisamente estos valores las raíces, en nuestra cultura capitalista, de la represión excedente («desde dentro»).

La sexualidad, su represión y expresión son los temas favoritos de Marcuse (un hecho que posiblemente se encuentra muy ligado a la popularidad de su pensamiento en la década de los sesenta); porque, como él trata de mostrar, «el instinto sexual aguanta los golpes más duros del principio de realidad»[42]. A lo que aquí está haciendo referencia principalmente Marcuse no es otra cosa que a la sujeción de la sexualidad a lo que él, siguiendo a

[37] *Ibid.*, p. 17.
[38] *Ibid.*, p. 111.
[39] *Ibid.*, p. 35.
[40] *Ibid.*, p. 17.
[41] *Ibid.*, p. 221.
[42] *Ibid.*, p. 40.

Freud, denomina «la primacia de la genitalidad». Dicho en otras palabras: la limitación de la sexualidad legítima a la función de la procreación (otro triunfo, sin embargo, del instrumentalismo). En la medida de lo posible, la sexualidad ha de separarse del placer y del juego, así como el cuerpo, liberado para el «trabajo productivo»[43]. Para lograr este fin, las manifestaciones de la sexualidad no encaminadas a la procreación han sido calificadas de «perversiones». Según Marcuse, «la reducción de *eros* a la sexualidad procreadora monogámica» no hizo sino completar la sujeción del principio del placer al principio de realidad»; y esto coincide con la conversión del individuo en un «sujeto-objeto de trabajo en el aparato de su sociedad»[44].

Mas este «trabajo y ética sexual» puritanos no se circunscribe únicamente, en los tiempos modernos, a la sociedad capitalista. En su libro de 1958, *El marxismo soviético*, Marcuse encontró un *éthos* bastante similar dominante en la URSS, de nuevo formando parte de una sociedad y cultura represiva, productivista e instrumental. En realidad, Marcuse podría ser descrito como un miembro *sui generis* de la escuela de «convergencia» de los teóricos sociales. Según él, «ambos sistemas (el occidental y el soviético) muestran los rasgos comunes de la civilización industrial tardía, a saber, la centralización y la reglamentación [...] hay un punto de articulación entre las burocracias políticas y económicas; la gente queda relacionada a través de los *mass-media* de la comunicación, la industria del entretenimiento y la educación»[45]. Existe así una mecanización, una racionalización del trabajo y una conformidad general. Y hay también una irónica simbiosis entre los dos sistemas, en la que cada uno de ellos hace uso de la amenaza planteada por el otro para justificar su propia dimensión represiva. ¡El marxismo soviético ha abandonado incluso la lógica dialéctica por la formal![46]. Ahora bien, más allá de esto, la URSS no ha hecho sino desarrollar su propia «ética del trabajo», su propia filosofía de la productividad (el «estajanovismo»), su propia ideología de la autorrestricción, su propia celebración de la familia monogámica y la correspondiente definición de la sexualidad en términos de procreación[47]. Cabe decir que hasta cierto punto, esta idea no es más que el equivalente funcional de la ética calvinista o capitalista-protestante, mas con una diferencia: la justificación ofrecida por el presente puritanismo y su represión es más el logro de una sociedad buena y emancipada en el futuro que una manifestación de la predestinación a la salvación eterna[48]. De ahí que, según el juicio de Marcuse, el «hombre soviético» tuviera más posibilidades de

---

[43] *Ibid.*, p. 49.

[44] *Ibid.*, p. 90.

[45] H. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analys*, Londres, Routiledge and Kegan Paul, 1958, p. 81 [ed. cast.: *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975].

[46] *Ibid.*, p. 227.

[47] *Ibid.*, pp. 229, 232-234, 243, 255.

[48] *Ibid.*, pp. 239, 242.

liberarse de la ideología de la restricción que su contrapartida occidental; tanto porque su explícita justificación era meramente temporal como porque ésta estaba menos poderosamente interiorizada, esto es, era mucho más una cuestión de coerción externa que en el mundo occidental[49]. La historia posterior sugiere que Marcuse podría tener razón en este punto, aunque las consecuencias han sido más desagradables que afortunadas. El marxismo soviético ha sido reemplazado no por el genuino comunismo, sino por una forma inmadura, indisciplinada y feroz que parece adolecer precisamente de un déficit de restricciones internas.

Pero volvamos al tema del capitalismo industrial avanzado. Marcuse hace uso aquí de la expresión freudiana de «el retorno de lo reprimido»[50] para hacer referencia a lo que él va a denominar «la historia censurada y subterránea de la civilización», una historia ejemplificada en esas rebeliones periódicas pero normalmente infructuosas de las generaciones más jóvenes contra la autoridad de sus mayores y, en su forma simbólica, por las artes[51]: al observar este hecho, Marcuse sugiere que la gran literatura de nuestra cultura es en gran medida una celebración del «amor desgraciado». Semejante actividad artística postula una existencia diferente, más libre, pero sólo en la imaginación: no plantea un desafío real a la realidad represora. Es decir, el elemento reprimido no regresa verdaderamente.

Marcuse pretende, sin embargo, llevar a cabo esto. Es decir, llama (ante todo) a la liberación de «todas las zonas erotogénicas pero ilimitadas del cuerpo» para un «principio de realidad no represivo» que, según confía, sea perfectamente compatible con la civilización y el orden social[52]. Él desea subrayar que lo que pretende «no es simplemente una liberación sino una *transformación* de la libido: pasar de la sexualidad constreñida bajo la supremacía genital a la erotización de toda la personalidad [...] una proliferación más que una explosión de la libido»[53]. La abolición de la represión excedente en realidad no haría de hecho sino «*minimizar* las manifestaciones de la *mera* sexualidad al integrarlas en un orden mucho más vasto, incluyendo la dimensión del trabajo». Ciertamente, confieso que soy incapaz de concebir lo que Marcuse quiere decir con esta integración de la sexualidad y del trabajo; sin embargo, hay que señalar que él trataría de dar al trabajo el carácter del *juego* y de la *libertad* –«el libre juego de las facultades humanas»[54]. Asimismo, este orden mucho más vasto de la sexualidad dejaría espacio para las llamadas «perversiones»[55], incluyendo como tales a la homosexualidad e incluso al sadomasoquismo.

---

[49] *Ibid.*, pp. 262-267.
[50] Marcuse, *Eros and Civilization*, *op. cit.*, pp. 16, 69.
[51] *Ibid.*, pp. 144-145.
[52] *Ibid.*, pp. 23, 131.
[53] *Ibid.*, p. 201.
[54] *Ibid.*, pp. 212, 214-216.
[55] *Ibid.*, p. 203.

Marcuse publicó *Eros y civilización* en 1955, antes de la irrupción de esa «sociedad permisiva» susceptible de poner fin al viejo puritanismo sexual, que liberó a la sexualidad de la «primacía de la genitalidad» y que concedió mucha más tolerancia a las «perversiones». Sin embargo, ninguno de estos factores ha destruido o parece aparentemente poder destruir la estructura social y administrativo-industrial del capitalismo vista por Marcuse como opresora. De ahí que no sorprenda que él no vea la llamada «permisividad» como una dimensión susceptible de constituir en alguna medida la liberación por él buscada. Al contrario, ésta es más bien un instrumento para manipular a la gente con objeto de que acepte el sistema (de nuevo, la novela de Orwell, *1984*, con su concepto de «prolealimentación» [*prolefeed*] parece apuntar a esta cuestión). Marcuse denomina a esto «la administración científica de la libido»[56]. Detecta por tanto una falsificación y una limitación de la experiencia erótica en el hombre urbano, industrial. Para Marcuse, un erotismo verdaderamente satisfactorio parece reclamar un marco natural no deteriorado. La transformación tecnológica («violación») de la naturaleza (el medio ambiente) obstaculiza de un modo fatal la expresión de la naturaleza humana (los instintos naturales)[57].

Ciertamente, esto es un asunto discutible; sin embargo, una observación más general acerca de la polémica marcusiana contra la represión de la naturaleza (o de los instintos naturales) no puede dejar de mostrar su pertinencia. En el curso de su crítica, él da por hecho que los instintos naturales son buenos, que su expresión es deseable (igual que otras cosas), y que ellos deberían ser reprimidos lo menos posible (en la medida en que sean compatibles con la «civilización»). ¿No subyace al planteamiento típicamente marcusiano un fuerte componente romántico y utópico? ¿Y no conlleva este utopismo romántico el riesgo de ser peligroso y, por lo tanto, irresponsable? En este punto se hace pertinente considerar el tratamiento del tema del fascismo y del nazismo, y lo que Marcuse y los otros teóricos frankfurtianos tienen que decir acerca de estos fenómenos históricos. El propio Marcuse dice más bien poco, y lo poco que dice no es realmente muy descriptivo de la situación. En un temprano ensayo de 1934, trata este problema simplemente como una continuación del capitalismo aunque con otros medios[58]; algo más tarde, en obras como *Eros y civilización*, *El marxismo soviético* y *El hombre unidimensional*, él observará este fenómeno nada más que como otra encarnación de una sociedad tecnocrática represora, aunque, eso sí, en realidad la más completa y la más eficiente de todas[59]. Un diagnóstico más ajustado se va a encontrar sin embargo en la obra de otros teóricos de la Escuela de Frankfurt, como Horkheimer. Éste no va a contra-

---

[56] Marcuse, *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, p. 75.

[57] *Ibid.*, p. 73.

[58] Marcuse, *Negations*, *op. cit.*, p. 10.

[59] Marcuse, *Eros and Civilization*, *op. cit.*, p. 10; *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, p. 189; *Soviet Marxism*, *op. cit.*, p. 265.

decir las tesis de Marcuse, pero sí se va a plantear la cuestión de cuáles fueron los factores que llegaron a hacer del fascismo y del nazismo fenómenos tan efectivos? Él dará su respuesta en el título de un artículo escrito poco antes del fin de la Segunda Guerra Mundial: «La rebelión de la naturaleza» (dicho de un modo grosero: lo que Marcuse llamaba «el retorno de lo reprimido»). El hombre moderno se ha sometido a la autoridad de la civilización y a la supresión de la naturaleza humana en la que está inmerso, pero esto no quiere decir que la haya aceptado: su adaptación a ella «lleva consigo una carga de resentimiento y de furia reprimida» Él no puede soportar la «desagradable represión de los impulsos naturales», los cuales, por lo tanto, «siempre quedan a la espera, dispuestos para irrumpir como una fuerza destructiva»[60]. Cuando esto ocurre, los hombres «se abandonan a sí mismos a los impulsos censurados envueltos en el odio y el desprecio». El nazismo se aprovechó y organizó para sus propios fines esta «rebelión de la naturaleza», la cual le proporcionó en gran medida su poder de atracción y su apoyo popular. Así, dirá Horkheimer que «en el fascismo moderno, la racionalidad (en lugar de) reprimir simplemente la naturaleza [...] la va a explotar ahora incorporando a su propio sistema las potencialidades rebeldes de la naturaleza[61]. Sin embargo, un dato todavía más significativo de su comentario es que «la rebelión de la naturaleza [...] siempre implica una dimensión regresiva, (de ahí) que sea desde el principio apropiada para ser utilizada como instrumento de fines reaccionarios»[62]. Este análisis de su viejo amigo y colega debería haber hecho cuestionar a Marcuse su posición, toda vez que indica con suficiente claridad los peligros de buscar «liberar» la naturaleza humana reprimida haciendo saltar en pedazos los grilletes de la sociedad. Una buena relación con la naturaleza humana implica una buena represión. Por supuesto, Marcuse podría objetar que son sólo los instintos humanos inofensivos, potenciadores de vida los que él trata de liberar. Pero esto requeriría sin duda una ingeniería psicológica más precisa y competente de la que nosotros tenemos en nuestro poder. Una vez más, Marcuse, cualesquiera que sean sus méritos como crítico de nuestra sociedad, aparece como un guía poco fiable para actuar y hacer política.

---

[60] H. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, pp. 100, 113, 116.

[61] *Ibid.*, p. 121.

[62] *Ibid.*

IV

HANNAH ARENDT: EL REPUBLICANISMO CLÁSICO Y EL MUNDO MODERNO

No cabe duda de que Hannah Arendt es una de las figuras más distinguidas y sobresalientes entre los pensadores políticos del siglo XX. El rasgo distintivo de su pensamiento es, obviamente, en parte, una consecuencia de su capacidad intelectual, mas igualmente, no en menor medida, resultado de sus experiencias vitales y de la originalidad de su propia respuesta a éstas. De ningún otro pensador político de nuestro siglo puede decirse con tanta certeza que su biografía es crucial para lograr una comprensión ajustada de su pensamiento; por otro lado, ninguna otra vida de un pensador político ha sido más emblemática de la historia política del siglo XX. Al respecto –la relación de historia, vida y pensamiento– puede ser ilustrativa una posible comparación entre Arendt y Marcuse. Ambos fueron judíos alemanes que alcanzaron la madurez en la república de Weimar, que asimismo fueron testigos de su derrocamiento y del alzamiento del nazismo, y que se vieron forzados a huir primero a Europa Occidental y, más tarde, a los Estados Unidos. Ambos, sin embargo, fueron alemanes que murieron como americanos. Mas la experiencia de Arendt con el nazismo fue mucho más directa, personal y peligrosa. Antes de volar a Alemania, en 1933, fue detenida por la policía por razones políticas e interrogada durante ocho días; más tarde, en Francia, fue retenida en un campo de concentración antes de escapar a los Estados Unidos, en 1941. Cuando Arendt, desde la perspectiva de la teoría política, escribía de los refugiados y de los apátridas, sabía por propia experiencia de lo que hablaba.

De algún modo, la respuesta teórica de Arendt a su primera experiencia con el nazismo, después de la América de la postguerra, es comparable a la de Marcuse. El pensamiento político de ambos está, en parte, dirigido contra dos males: el totalitarismo y el consumismo capitalista. Sin embargo, Arendt, a diferencia de Marcuse, no observa a este último como una forma del primero. De ahí que Arendt fuera, en términos intelectuales, una figura

aislada y, tal vez por esa razón, una pensadora más original. De hecho, nunca perteneció a ningún grupo intelectual comparable a la Escuela de Frankfurt, ni siquiera fue un icono popular de movimiento político alguno. Su independencia espiritual imposibilitaba esta situación; es más, sus frecuentes intervenciones en asuntos públicos la involucraron en bastantes discusiones no poco desagradables. A pesar de su profundo interés por la figura de Marx y del reconocimiento de su importancia dentro de la tradición intelectual occidental, no puede decirse que la teoría política de Arendt sea en cierto sentido marxista. Es más, su principal objeción a Marx fue que su pensamiento en último término era antipolítico. Las reflexiones de Arendt acerca de sus propias experiencias y de las muchos de sus contemporáneos como refugiados y «personas desplazadas» la llevaron a la convicción de que nadie estaba seguro si no gozaba del derecho de plena ciudadanía y de la protección de una comunidad política. Como ella misma apunta: «Se suponía (...) que los derechos humanos eran independientes de todos los gobiernos; pero sucedió que en el momento en el que los seres humanos carecieron de un gobierno propio y tuvieron que recurrir a sus derechos [humanos], ninguna autoridad quedó para protegerlos y ninguna institución quiso garantizarlos»[1]. He aquí, indudablemente, una de las raíces de la teoría política de la Arendt madura, el *republicanismo*.

No es ésta, sin embargo, la única. La otra es más puramente intelectual y filosófica. En realidad, antes de la amenaza nazi a los judíos y otras minorías, era evidente el hecho de que Arendt era, fundamentalmente, una filósofa ajena al interés por la política. Sin duda, un punto crucial dentro de su formación intelectual fue su estudio bajo la autoridad de los dos fundadores y protagonistas del existencialismo filosófico, Martin Heidegger y Karl Jaspers. Aunque la relación con Jaspers fue más duradera, llegando a convertirse, en efecto, en una amistad a lo largo de toda la vida, la amistad con Heidegger –considerado por algunos como el filósofo más importante del siglo XX– fue probablemente más importante a nivel teórico e incluso personal. Aproximadamente durante un año, esta relación no sólo se desarrolló en términos de maestro y alumna, sino que cristalizó en una historia de amor. Ella, obviamente, no podía saber entonces que su maestro y amante más tarde la traicionaría, incluso filosóficamente, apoyando el régimen de Hitler. El republicanismo político de Arendt puede entenderse, en parte, como una respuesta a los intereses del existencialismo heideggeriano, así como al error político no sólo puesto de manifiesto en la opción personal de Heidegger, sino, según ella, inherente a su filosofía. Más adelante, se discutirá este punto con más detalle.

Pese a que Arendt, ya en los tempranos años treinta, había sido conmovida por las preocupaciones del activismo político, su principal libro de

---

[1] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, Allen and Unwin, 1967, pp. 291-292 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974].

teoría política, *La condición humana*, sólo apareció unos años más tarde, en 1958, después de diecisiete años de residencia en los Estados Unidos. Este libro, en el que su particular sistema conceptual se aplica a la historia social e intelectual de Occidente, tanto en su edad antigua como moderna, suele ser considerado generalmente no sólo como su más importante contribución al pensamiento político, sino también como la clave para acceder a la totalidad de su pensamiento político. No es, sin embargo, su primera contribución importante, pues este título lo recibe la obra *Los orígenes del totalitarismo*, aparecida en 1951. Ahora bien, tal como la propia Arendt lo admite, ese extenso libro no carece de una estructura singular. De sus tres partes, las dos primeras (acerca del «antisemitismo» y del «imperialismo») tienen una importancia relativamente marginal, y sólo la tercera parte aborda, en realidad, la temática del «totalitarismo». Es esta tercera parte, el análisis de los regímenes nazi y estalinista, la que tiene más importancia y la que también se ha publicado por separado. La relación entre ella y *La condición humana* posee, pues, una gran importancia. Aunque, obviamente, no puede pretenderse que *Totalitarismo* sea literalmente una aplicación de la teoría elaborada en *La condición humana* a los regímenes totalitarios, lo cierto es que entre ambas obras existe una relación estrecha. Que el sistema arendtiano de ideas se desarrolla en torno a su análisis del totalitarismo, se pone de manifiesto claramente en el hecho de que en la segunda y siguientes ediciones de *Los orígenes del totalitarismo* se añade a su tercera parte un nuevo capítulo («Ideología y terror: una nueva forma de gobierno»), aparecido originariamente como artículo separado en 1953, en el que el sistema conceptual de *La condición humana* aparece inequívocamente de una forma embrionaria. De esta forma, *Los orígenes del totalitarismo* proporciona, en cierta medida, *avant la lettre*, una ilustración del sistema teórico de Arendt. Asimismo, cabe aplicar el tercero de sus libros más significativos, *Sobre la revolución*, tanto a las revoluciones americana, francesa y rusa como a la situación contemporánea. Los tres libros en su conjunto, por lo tanto, ofrecen una teoría política normativa sistemática y original a la que se añade un extenso análisis teórico que tiene muy presente lo más relevante del pensamiento occidental y los acontecimientos más significativos de su historia política. También en este sentido cabría hacer mención de tres recopilaciones de piezas cortas ocasionales y de otro tenor: *Between Past and Future*, *Crises of the Republic* y *The Jew as Pariah* (aunque algunos de estos artículos ya habían sido publicados en 1943); y de las numerosas contribuciones de Arendt a los periódicos americanos de opinión, tales como *Dissent and Partisan Review*, aunque no siempre sobre temas de actualidad. (En este punto se hace probablemente pertinente, por tanto, citar su publicación más notoria y controvertida, *Eichmann in Jerusalem*[2], que informa y es testimo-

[2] La descripción de Arendt de la carrera de Eichmann como una manifestación de «la banalidad del mal» ofendió notoriamente a muchos, quienes se equivocaron al interpretar su significado.

nio de la captura, juicio, pena y ejecución de Adolf Eichmann, oficial nazi de alto rango, por el Estado de Israel. No creo, sin embargo, que sea necesario hacer referencia de nuevo a este libro).

Como se ha indicado anteriormente, el pensamiento político de Arendt no puede entenderse a menos que se contemple, en cierta medida, como una reacción al existencialismo que aprendió de sus maestros, especialmente de Heidegger. ¿Cómo contempló, pues, esa filosofía? Dos momentos dentro de la obra de Arendt son aquí importantes: su temprano artículo «What is existential philosophy?» [¿Qué es la filosofía existencial?] (1946), y la conferencia tardía «Concern with politics in recient European Thought» [«Preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo»] (1969). En estos textos, Arendt expone los elementos característicos del existencialismo heideggeriano del siguiente modo. La existencia (ser, *Sein*) del individuo humano es siempre y esencialmente una existencia en un tiempo y lugar determinados (un ser-ahí, un *Dasein*), esto es, una existencia en un mundo-entorno ya existente [*Umwelt*], un «ser-en-el-mundo». Además, «en virtud de este ser-en-el mundo, el mundo es siempre algo que comparto con otros. El mundo del *Dasein* es un ser-con (*Mitsein*)». Heidegger reconoce, pues, correctamente, la condición mundanal y social de la vida humana, aunque inmediatamente pase enseguida a devaluarla. Dicho de otro modo: para él la interpretación de la existencia en términos de mundo-entorno [*Umwelt*] o de «ser-con» [*Mitsein*] es *inauténtica*. El *Umwelt* compartido aparece objetivo, universal, perdurable, mientras que la realidad de la existencia humana es subjetiva, singular y –sobre todo– finita. La muerte –la mortalidad humana o finitud– es, para Heidegger, la última realidad. De ahí que todo ser auténtico sea absolutamente un solitario ser-para-la-muerte. La realidad queda oscurecida cuando uno se centra en las «habladurías» del mundo público anónimo y superficial. Como tan bien lo expresa Heidegger, «La publicidad oscurece todo» [*Die Öffentlichkeit verdunkelt alles*], cita escogida por Arendt en el prefacio de su colección de artículos *Men in Dark Times* [*Hombres en tiempos de oscuridad*]. Una cita que escoge, pero que también critica. La objeción de Arendt a Heidegger se centra en el hecho de que, pese a la profundidad de su pensamiento y pese a su recusación de todo el universalismo de la tradición filosófica occidental procedente de Platón, no ha dejado de compartir con la tradición repudiada un mismo desprecio o, al menos, el mismo descuido: el de la dimensión política de la existencia humana.

De ahí que la política, según Arendt, no pueda ni deba ser repudiada o despreciada. Desde una perspectiva heideggeriana, la existencia auténtica acepta la angustia de la inevitable finitud, y, por tanto, de la «carga de libertad» inherente a la vida humana –la necesidad, mientras uno vive, de aceptar que uno es libre de vivir como uno elige, sin recurrir a una orientación según criterios universales u objetivos, de aceptar la responsabilidad de las propias elecciones y de vivir con la culpa inevitable, toda vez que el reverso de la elección es necesariamente el descuido–. Al margen

del carácter eminentemente pesimista de esta concepción de la vida humana como dimensión transida de angustia y culpa, también es digno de resaltar su extremo individualismo, rayano, incluso, en el solipsismo –un individualismo mucho más radical que el individualismo de los derechos humanos universales, que Arendt había juzgado, por propia experiencia, ineficaces sin la ayuda de un apoyo político–. Esta concepción parece un desarrollo extremo del individualismo romántico del siglo XIX. Arendt, sin embargo, la interpreta como una expresión de la soledad de los individuos atomizados dentro de una sociedad de masas, una situación esta, por tanto, implicada a su juicio en el auge del totalitarismo.

De ahí que no pueda soslayarse la dimensión política de la existencia. Resulta muy iluminador comparar la respuesta de Arendt al individualismo existencialista con la de otro estudioso de Heidegger, Jean Paul Sartre. Partiendo de una posición de extremo individualismo heideggeriano (ejemplificada en su famosa frase: «El infierno son los otros»), Sartre juzgó necesario, después de todo, abrazar la política, una posición que, a través de su noción de *engagement* (compromiso), le condujo a una rendición total al marxismo y, en el peor de los casos, a una defensa del estalinismo. La evolución de Sartre, aunque no tan vergonzosa, puede, no obstante, representar, en cierta medida, la inquietante imagen especular del compromiso mantenido por Heidegger en la década de los treinta. Según Arendt, también el propio Heidegger habría juzgado imposible seguir siendo fiel consistentemente a este individualismo extremo. «Más tarde, y después de este acontecimiento –escribe ella– Heidegger recurrió a conceptos mitológicos y confusos como "pueblo" y "tierra", en un esfuerzo por dotar a estas subjetividades aisladas de un suelo común y compartido para seguir resistiendo»[3]; conceptos que innegablemente allanaron el camino hacia su propia rendición al nazismo. De este modo, el fracaso existencialista a la hora de hacer justicia a la dimensión política y de comprender su verdadera importancia condujo a dos de sus máximos exponentes a participar, cuando se vieron forzados, en elecciones políticas deplorables e incluso desastrosas, elecciones que parecen estratagemas desesperadas para vencer la soledad existencial y así aligerar la carga de la libertad.

La propia respuesta de Arendt a estas debilidades y lagunas del existencialismo es mucho más honrada e inteligente que las aportadas por Heidegger y Sartre. Sin embargo, no por ello dejó de tomarse en serio la problemática planteada por Heidegger o de hacer uso de algunos de sus conceptos a la vez que, simultáneamente, los transformaba –de manera significativa, las nociones de mundo y publicidad, así como el problema existencial de la mortalidad–. Incluso ya el propio título de *La condición humana* puede considerarse una especie de tributo al existencialismo, habida cuenta de que

---

[3] Anotado en S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Cal., Sage, 1996, p. 54.

subraya la creencia arendtiana de que no existe algo así como una naturaleza o esencia humana determinada de antemano y de que los seres humanos son esencialmente agentes libres, aunque no incondicionados[4]. Una de estas condiciones es, de hecho, la mortalidad. Pero de esa suerte también es la *natalidad*: el hecho de que todo ser humano *nace* en un mundo preexistente y es, además, como Arendt apunta, un nuevo comienzo, libre para establecer una diferencia[5]. Nacimiento y muerte, en el caso de los seres humanos, no son –escribe Arendt– «ocurrencias simplemente naturales», toda vez que los seres humanos, a diferencia de los fenómenos puramente naturales, son «individuales, únicos, no intercambiables e irrepetibles»[6]. Mas ellos dependen, nacen y mueren en un mundo relativamente permanente «que existe antes de que cualquier individuo apareciera en él y sobreviva a su marcha eventual», un mundo, pues, que no conoce por sí mismo ni la natalidad ni la mortalidad.

La mortalidad, sin embargo, no es simplemente un rasgo de la condición humana, es también un problema existencial para todo individuo humano –uno que los seres humanos tienen, de diferentes maneras, que vencer e, incluso, en cierto sentido, superar–. Arendt, centrando su atención en la tradición occidental, observa dos intentos de este tipo, dos intentos que contrastan a la hora de lograr una especie de inmortalidad humana: el del cristianismo y el de la antigüedad pagana clásica (la civilización grecorromana). Su interés, sin embargo, no está en saber cuál de los dos intentos es «más verdadero» o más plausible. Más bien, el contraste por el que se interesa afecta al hecho de que el concepto cristiano de alma inmortal es radicalmente individualista y no de este mundo, mientras que en la antigüedad clásica esta noción es terrenal y *política*. Los dioses de los griegos y de los romanos eran *inmortales* (no *eternos*, como el Dios judeocristiano); asimismo, tal como mantenían los griegos y los romanos, también los seres humanos podían llegar a obtener un tipo de inmortalidad (y, por ende, incluso un tipo de divinidad) llevando a cabo grandes hazañas –hazañas inmortales– haciéndose merecedores del recuerdo para siempre, mereciendo así una «fama inmortal». Ciertamente, éste es un tipo de inmortalidad que depende de la pluralidad humana, y de su preservación en las mentes de los compañeros y descendientes de uno. «La *polis* era para los griegos, como la *res publica* para los romanos, ante todo una garantía frente a la futilidad de la vida individual, un espacio reservado a una relativa permanencia, cuando no a la inmortalidad, de los mortales»[7]. De ahí que, para Arendt, la famosa oración fúnebre de Pericles defina a la *polis* ateniense como un espacio de

---

[4] H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 10-11 [ed. cast.: *La condaición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].

[5] *Ibid.*, p. 247; H. Arendt, *On Revolution*, Harmonsworth, Penguin, 1973, p. 211 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Taurus, 1982].

[6] Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 96-97.

[7] *Ibid.*, p. 56.

«recuerdo organizado», que a la vez confiere realidad a la, por otra parte, «existencia pasajera y fugaz grandeza» de los hombres mortales[8].

La palabra «realidad» en esta última cita es importante porque, según Arendt, la filosofía griega, especialmente Platón, no compartió el punto de vista que Tucídices atribuía a Pericles; de hecho, Platón lo repudiaba. Para Platón, origen de la tradición filosófica occidental, la realidad no podía encontrarse en la inmortalidad humana o terrenal, sino en una dimensión eterna, extraterrenal y suprahumana, objeto de la contemplación humana. La vida contemplativa del filósofo, por tanto, se elevaba sobre la vida activa del ciudadano –así como el *bíos theoretikós* sobre el *bíos politikós*–. Desde el punto de vista de Arendt, la insistencia platónica en que los filósofos gobiernen la *polis* como reyes tiene como fundamento el interés de la filosofía más que el de los ciudadanos[9]. El cristianismo (muy determinado por San Agustín, a quien influyó, a su vez, Platón) trasladó el punto de vista de los filósofos griegos a su propio lenguaje, es decir, tradujo los términos griegos al latín como *vita contemplativa* y *vita activa*, perdiendo así este último su connotación específicamente política. En *La condición humana*, Arendt se propone reevaluar, restaurar y dignificar la *vita activa* y, más especialmente, el *bíos politikós* –tal como ella lo entiende– para así corregir la predisposición antipolítica de los filósofos.

Se debe ahora exponer y explicar el sistema conceptual utilizado por Arendt para expresar su teoría política. Su interés se centra en lo que la Europa medieval llamaba la *vita activa*, esto es, esa vida activa en la que, tal como mantiene, cabe distinguir tres subcategorías, las que denomina *labor*, *trabajo* y *acción*. (Tal vez es una dificultad menor el hecho de que la llamada «acción» sea en este vocabulario simplemente una categoría de la vida activa.) Además de esta tripartición fundamental, Arendt también hace uso de otras dos dicotomías, a saber, la de lo público *versus* lo privado y –poniéndose de manifiesto la importancia en su pensamiento de conceptos griegos– la existente entre la *polis* y el mundo doméstico de la casa. La relación entre estos esquemas categoriales, así como la relación de la política con cada uno de ellos, no son, ciertamente, tan sencillas. Ello debería aclararse a lo largo de este capítulo; por ahora, es suficiente resaltar que la política es (naturalmente) más o menos coextensiva (al menos en el caso griego) con la *polis*, pero, en la medida en que pertenece al marco público y a la esfera de la acción, no es idéntica a ellos. Los aspectos que Arendt llama «trabajo» también pertenecen a la esfera pública, mientras que la acción, en alguna medida, se introduce en el ámbito privado. Ahora bien, el campo privado no es idéntico al del hogar doméstico. Por otro lado, la política es incuestionablemente para Arendt no sólo la forma de acción más importante, sino también el aspecto

---

[8] *Ibid.*, pp. 197-198.

[9] H. Arendt, *Between Past and Future*, Londres, Faber and Faber, 1961, p. 107 [ed. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Paidós, 1990].

más significativo de la esfera pública. Aunque no son idénticos, la acción, la política y la esfera pública coinciden en gran medida.

El esquema conceptual fundamental de Arendt (y su rasgo más original y característico) es esta tripartición entre labor, trabajo y acción. La primera distinción entre ellos estriba en que tanto la labor como el trabajo son modos de actividad en los que los seres humanos operan sobre el entorno natural, mientras la acción es, en realidad, una *inter*acción entre seres humanos. Mas, pese a que algunos teóricos precedentes (especialmente Marx) hayan ignorado esta diferencia, la labor y el trabajo, insiste en ello Arendt, no son lo mismo. La labor, más que una categoría específica humana, es, en realidad, una función biológica: como todos los animales, el hombre debe usar el entorno natural con objeto de preservar su vida. Ciertas partes de este entorno tienen que ser consumidas a tal efecto, y son así convertidas en objeto de consumo. La actividad que sirve a esta función es llevada a cabo por lo que Arendt denomina el *animal laborans*, indicando con este término su opinión de que la labor, pese a ser necesaria, no es sino una subactividad humana, que deviene necesaria a causa de nuestra animalidad. Es éste el modo de actividad en el que los hombres son menos libres, precisamente porque es una cuestión de necesidad (biológica), y se experimenta –o lo ha sido a lo largo de la mayor parte de la historia humana– por el ser humano como algo doloroso. En este sentido, Arendt subraya que la palabra inglesa *labour*, así como sus sinónimos en otras lenguas, tales como *travail*, también significan «dolor y esfuerzo» (ella podría haber añadido que la palabra *travail*, que significa «trabajo» en francés, también significa en inglés «dolor»)[10]. Asimismo, es relevante que la palabra inglesa *labour* y sus sinónimos también signifiquen dar nacimiento, contexto que de nuevo también posee connotaciones dolorosas, y que se refiere a esa función biológica cuya misión no es otra que el mantenimiento de la vida de la especie. El propósito de la labor es, pues, la preservación de la vida de la especie, ya que la vida (o, más bien, su preservación) es el valor supremo del *animal laborans*. Mas no es su único valor, pues este *animal laborans* busca también consuelo para su dolor, para la ardua penalidad de su labor; busca así alivio, confort, placer en lugar de dolor. Todos éstos son, por lo tanto, valores característicos del *animal laborans*, de tal suerte que toda actividad humana que sirva *únicamente* a estas funciones es también labor. Dicho de un modo grosero, de ello se sigue para Arendt que la esfera de la labor coincide con la de la actividad económica, abarcando así toda producción cuyo fin sea el consumo (tanto en el sentido económico como biológico del término). Ésta es la razón de que en la actividad económica los seres humanos no sean genuinamente libres, sino, antes al contrario, sigan en parte los dictados de la necesidad. A los ojos de Arendt, no es ninguna casualidad que la eco-

---

[10] H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 48, n. 39.

nomía fuese la primera «ciencia social» en descubrir y en emular, con algún éxito, a las ciencias naturales, cuyas leyes expresan la necesidad natural y en donde no se yergue la libertad.

Pese a que el trabajo (en el sentido arendtiano de la expresión), como la labor, implica una cierta interacción con el medio ambiente, es también creativo, una actividad plenamente humana. No es, pues, competencia del *animal laborans*, del animal que trabaja, sino del *homo faber*, del hombre que fabrica, el fabricante de artefactos entre los que vive. Para Arendt, el rasgo genérico más significativo del trabajo es que a través de él la humanidad es capaz de crear un mundo –un mundo «artificial» de cosas, en el que el hombre puede sentirse como en su hogar–. Estos artefactos pueden ser de lo más heterogéneo y variado, toda vez que el trabajo abarca una gran variedad de actividades, incluyendo, por ejemplo, tanto a la tecnología como a las bellas artes –todo a lo que los antropólogos, de hecho, se refieren con la expresión «cultura material»–. El mundo creado por el trabajo abarca, asimismo, objetos irrelevantes pero a la vez tan significativos como mesas y sillas. En un brillante y famoso pasaje, Arendt se detiene en el significado humano de las mesas. Éstas, por supuesto, se usan para servir las comidas: de este modo se utilizan para las necesidades de consumo del *animal laborans*. Pero al mismo tiempo, sin embargo, una mesa es capaz de dar forma a las relaciones sociales y espaciales entre los seres humanos, esto es, de aquellos que se sientan a su alrededor, es capaz de relacionarlos y a la vez apartarlos; de este modo los emplaza en una relación mutua y, simultáneamente, separa a los individuos. Arendt nos pide que imaginemos la reacción de un grupo de individuos sentados alrededor de una mesa, si la mesa, de repente, desapareciera por arte de magia; sugiere que el resultado no sería otro que la desorientación y la confusión. Es un dato de la mayor importancia para el significado humano del mundo del trabajo creado artificialmente que sus componentes *no* desaparezcan repentinamente, esto es, que sean *perdurables*, incluso más duraderos que los hombres mortales, y que sean susceptibles de proporcionarles a éstos un «hogar» en el que nacer y en el que morir. A diferencia de Heidegger, Arendt percibe aquí una fuente no de inautenticidad, sino, antes bien, de consuelo, estabilidad y significado.

La distinción analítica entre labor y trabajo, obviamente, no excluye cierta coincidencia entre ellos en el curso real de la vida humana. Un ejemplo de tal coincidencia se ha mostrado ya con el ejemplo de la mesa, un objeto que tanto sirve para el consumo de alimentos como forma parte del mundo familiar en el que habitamos. De hecho, muchos, si no la mayoría, de los bienes producidos en la economía se utilizan a la luz de esta doble función: en su uso por los «consumidores» (como dicen los economistas), estos bienes tienden no sólo a ser usados, sino *agotados*, gastados, desapareciendo así eventualmente de nuestro «mundo», volviendo así a los procesos inhumanos de la naturaleza. Pese a ser perdurables, no son inmortales. De hecho, su perdurabilidad varía no sólo intrínsecamente, sino –lo que es

más importante para Arendt– como una función de actitudes humanas. Ellos perduran cuanto más deseemos nosotros que perduren, se les fabrica para que lo hagan de este modo. Cuanto más sea éste el caso, más encarnarán el espíritu del *homo faber*, del hombre que fabrica, constructor; pero cuanto menos lo hagan, más interesados estaremos únicamente en usarlos, y no en mantenerlos; cuanto más rápidamente los destrocemos mediante su uso, más nos servirán y expresarán la actitud propia del *animal laborans*, que sólo produce para consumir. En este sentido, la forma «más pura» de trabajo, de creación de mundo, son las obras de arte, objetos que son fabricados, no simplemente para ser enteramente utilizados o agotados, sino con el fin de que perduren, en la medida de lo posible, como parte de un mundo artificial propio de la humanidad (*ars longa, vita brevis*). Éstas son las «cosas más intensamente mundanas de todo el universo de lo tangible». Desde el punto de vista de Arendt, estos artefactos de cultura superior son las partes más valiosas de nuestro mundo, así como su creación es la forma suprema de trabajo. Aunque no sean lo bastante inmortales, sí proporcionan una «premonición de la inmortalidad»[11]. La preeminencia de las obras de arte en el mundo construido por el trabajo significa, para Arendt, que la belleza es el valor preeminente de ese mundo, cuando no un criterio incluso para el uso ordinario de objetos que no son (o no pueden ser) entendidos en términos de belleza. El otro valor definitivo de nuestro mundo (aparte del de la belleza) es, a buen seguro, la utilidad. Mas puesto que cualquier *cosa*, como Arendt afirma, posee una apariencia, no sólo, tenga la función instrumental que tenga, puede servir como un útil, sino ser bella o fea[12].

Existe otra relación entre labor y trabajo que posee gran importancia para Arendt. Como ella subraya, el *homo faber* viene en ayuda del *homo laborans*, ya que actúa con el objeto de «facilitar su labor y liberarle de su dolor» mediante la fabricación de instrumentos[13]. Estos instrumentos (que, como todo el mundo sabe, son cada vez más complejos y sofisticados en el curso de la historia humana) son fabricados por el *homo faber*, pero también usados por el animal que trabaja (así como por el mismo *homo faber*). Ahora bien, Arendt observa una diferencia categorial entre *instrumentos* y *máquinas*. Mientras los primeros *pueden* ser usados por el *homo faber*, dado que están bajo el control de los seres humanos, quien hace uso (si puede decirse así) de las segundas es, más bien, *su* sirviente, esto es, el hombre tiene que ajustarse a sí mismo a sus ritmos y requerimientos, y así sucesivamente. Los que usan las máquinas (o los que se preocupan de ellas) son, pues, por definición, obreros, es decir, no son agentes libres. De ahí que un obrero-maquinal no *haga* propiamente nada, toda vez que su actividad está gobernada por el principio de *división de la labor*, y así carece de un fin

[11] *Ibid.*, pp. 167-168.
[12] *Ibid.*, pp. 152, 172-173.
[13] *Ibid.*, p. 173.

independiente por sí mismo. Arendt insiste en la diferencia existente entre división de labor y especialización en el trabajo; mientras la especialización «está esencialmente guiada por el producto ya terminado, cuya naturaleza es el requerimiento de diversas destrezas que entonces son fusionadas»[14], la división de la labor «presupone la equivalencia cuantitativa de todas las actividades aisladas para las que no se necesita ninguna destreza especial». El trabajador adiestrado en una técnica crea las máquinas que luego son usadas por los obreros carentes de una destreza especial. Las máquinas son, de hecho, parte del mundo humano, ellas han llegado a convertirse, gracias a la Revolución industrial, en el mundo de los obreros. O, dicho de otro modo, como afirma Arendt, han llegado a erigir un pseudomundo, puesto que este «mundo» tiene profundas deficiencias a la hora de proporcionar a los hombres mortales un «lugar para habitar más permanente y más estable que el de ellos mismos»[15].

Como podría deducirse de lo dicho anteriormente, Arendt cree que la categoría de *instrumentalidad*, del razonamiento por medio de un fin, pertenece esencialmente a la actividad y experiencia del *homo faber*[16]. Como contraste, el *animal laborans*, sea consumiendo, sea actuando a fin de consumir, sea aportando una pequeña parte de actividad bajo el esquema de la división del trabajo, no produce o es capaz de imaginarse un producto para un fin. Creo que, al recurrir a este argumento, Arendt comete el mismo error que Marcuse, a saber, el de identificar el razonamiento de medios-para-un-fin con la dominación del hombre sobre la naturaleza externa. En realidad, el *homo faber* no es sino el hombre que es dueño y creador de formas de la naturaleza, entendiendo como tal la naturaleza usada como recurso para los fines humanos. Ahora bien, este razonamiento de medios-fin (también llamado por Arendt «utilitarismo» o instrumentalidad) no queda en absoluto limitado a este aspecto de la vida humana, dado que se extiende a toda dimensión de la misma. Con toda probabilidad, términos como «instrumentalidad», «instrumentalismo» o «razón instrumental» son tanto causa de reflexión como de confusión. Por un lado, son comprendidos como una cuestión evidente, por traducirlo a lo que Weber llamaba *Zweckrationalität*, una racionalidad orientada a fines; por otro, ellos hacen un uso implícito de algún instrumento, alguna cosa física, como medio usado para transformar alguna otra cosa física, un recurso. Naturalmente, medios y fines no quedan en verdad limitados a tales formas físicas.

Desde otro punto de vista, el pensamiento de Arendt, sin embargo, contrasta poderosamente con el de Marcuse. A diferencia de él, ella no va a recusar la «dominación» o la «opresión» de la naturaleza: más bien (desde una mentalidad mucho más hegeliana), va a celebrar la capacidad humana de

---

[14] *Ibid.*, pp. 123-125, 161.
[15] *Ibid.*, p. 152.
[16] *Ibid.*, pp. 153 ss.

dotar de forma a la naturaleza creando un mundo artificial, por ejemplo, un hogar. Como Weber, contempla la «naturaleza» como un sistema de fuerzas y de procesos carentes de todo sentido, más un reino de necesidad que de libertad, que se mueve eternamente en círculos infinitos. Tanto para Arendt como para Weber la libertad y el sentido se introducen únicamente gracias a los seres humanos (el *animal laborans* a decir verdad no ha salido de la necesidad natural). A pesar de esto, ella contempla el «instrumentalismo» (o el utilitarismo) del *homo faber* como una amenaza de la existencia dotada de significado. Pues el *homo faber* tiende a verlo *todo* como medio, y así pregunta en relación con todo: ¿cuál es su uso?, es decir, ¿de qué es medio? Es más, un fin como tal no puede dotar de sentido a la vida humana, pues una vez conseguido, «pierde su capacidad de orientar nuestra actividad»[17]. «El significado, por el contrario, debe ser permanente». Este planteamiento puede recordar al *dictum* hobbesiano de que todo fin, una vez conseguido, no es sino el inicio para perseguir otro fin, de modo que los apetitos del hombre nunca quedan totalmente satisfechos. Todo fin conseguido se convierte en un nuevo medio para un nuevo fin, y así *ad infinitum*. He aquí, según Arendt, la «tragedia» del *homo faber*, quien «es tan incapaz de entender el significado como el *animal laborans* lo es de entender la instrumentalidad»[18]. Esto es, tal vez, el modo arendtiano de caracterizar lo que Weber denominaba «desencantamiento».

Mas esta tragedia o, si se quiere, desencantamiento, no es un aspecto visto por Arendt como inherente a la naturaleza del trabajo, del *homo faber*, ni del mundo que él crea. Es, antes bien, una perversión suya. Un aspecto más positivo, que pertenece al trabajo como tal, es el que sirve de puente para la brecha abierta entre el ámbito público y el privado. El trabajo, en cuanto tal, es una actividad privada, incluso puede llegar a ser la actividad de una persona aislada que trabaja sola. Ahora bien, lo que crea no es sólo un espacio privado, sino, incluso de un modo más significativo, un espacio público, a saber, un mundo común para que los hombres lo habiten[19]. Asimismo, tal como Arendt sostiene, el *homo faber* –a diferencia del *animal laborans*– es capaz de crear un ámbito público (aunque no político) por su cuenta: el mercado. Por este término Arendt no se refiere explícitamente a esa red abstracta de transacciones económicas tan típica por otra parte del capitalismo moderno. Mienta, antes bien, un lugar físico, el lugar del mercado o de intercambio, donde los productores exponen sus mercancías y no sólo las intercambian, sino también «reciben lo que se les debe», lo que Arendt denomina «producción conspicua»[20]. Supues-

---

[17] *Ibid.*, p. 154.

[18] *Ibid.*, p. 155. Arendt culpa a los males de la «instrumentalización» (distintos de la «fabricación») que actúan, en última instancia, sobre «el proceso vital» (p. 157), supuestamente, el *animal laborans*.

[19] *Ibid.*, p. 52.

[20] *Ibid.*, p. 160.

tamente, los bazares y las tiendas también forman parte de este ámbito público del *homo faber*. Sin embargo, resulta interesante comprobar cómo en esta conexión Arendt no hace mención alguna a galerías de arte o a museos, los cuales también exponen, y para suscitar particularmente admiración, las obras más excelsas del *homo faber*. Tal vez porque ella ve estas instituciones como intentos de responder a un mundo público completamente en común, más que al del *homo faber* como tal. Es digno de resaltar, asimismo, que la tragedia del instrumentalismo o del utilitarismo del *homo faber* no debería aplicarse al artista, quien está así en mejores condiciones de escapar del desencantamiento y de la falta de sentido.

Sea lo que fuere, es claro que para Arendt el trabajo es un marco provisto de cierta importancia y dignidad (de otro modo, apenas sería capaz de una dimensión trágica) –ciertamente, más incluso que la labor–. Es, bajo su punto de vista, un marco dotado de gran libertad, aunque no sea el de la más grande libertad posible para los hombres. Aunque el *homo faber* actúa libremente, es realmente la naturaleza la dimensión «coejecutora» de su actividad, una naturaleza gobernada por leyes necesarias. En este sentido el trabajo no es una dimensión totalmente al margen de necesidad. El ámbito de libertad más grande de la humanidad acontece en las interacciones en donde tanto una como otra de (todas) las partes en juego son libres, esto es, son humanas. Esto es lo que Arendt llama acción. Y, según ella, la «acción es la actividad política *par excellance*»[21]. De ahí se sigue, como expone Arendt, que la política es la fuente suprema de la libertad humana. «La *raison d'être* de la política es la libertad»[22].

Es evidente que aquí se encuentra presente ese concepto de libertad y de política llamado clásico-republicano. O más bien –como se podrá ver más adelante– lo que aquí está en liza es el interés existencialista en una concepción política de libertad y, en esa medida, republicana, que parte de la admiración arendtiana por un concepto político de República que hunde sus raíces en Roma y en la antigua Grecia. Sin embargo, hay que decir que la política no es una dimensión que pueda identificarse completamente con el concepto arendtiano de acción, que es nuestro interés más inmediato. La acción (que no es sino la interacción entre los seres humanos) refleja la mayor parte de los aspectos esenciales de la condición humana, esto es, la pluralidad o, como Arendt expone en una idea que será repetida en varias ocasiones y que es de manera evidente un rasgo fundamental de su pensamiento: «no es el hombre sino los hombres los que habitan la tierra». La pluralidad humana, explica Arendt, presupone tanto la *igualdad* como la *distinción*, una combinación que al mismo tiempo necesita y facilita a los hombres a conversar entre sí. «Si los hombres no fueran iguales, ellos (no) podrían entenderse entre sí (...) Si los hombres no fue-

---

21 *Ibid.*, p. 9.

22 Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 146.

ran distintos, esto es, cada ser humano distinto de cualquier otro que es, era o será alguna vez, ellos no necesitarían ni discurso ni acción alguna para hacerse inteligibles a ellos mismos»[23]. El concepto arendtiano de pluralidad es tal vez una de las expresiones más felices que pueden encontrarse en la teoría política a la hora de mostrar, de manera inmediata, la individualidad y la interdependencia de los seres humanos, un planteamiento no sólo altamente reconocido, sino de gran influencia. Ha de subrayarse además que el discurso –el uso del lenguaje– es un aspecto decisivo (no es meramente útil) tanto de lo que acompaña a la acción como de la acción solitaria. La acción es, pues, la suprema e ineludible forma genuinamente humana de la actividad del hombre.

¿Cuál es su naturaleza? Desde el punto de vista de lo individual (de cada individuo único e irremplazable), es un proceso de auto-revelación (otro término arendtiano que fusiona claramente las ideas de individualidad e interdependencia): «Al actuar y al hablar, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente sus identidades personales únicas y en esa medida hacen su aparición en el mundo humano»[24]. Sin esta *aparición* ante sus conciudadanos, los hombres difícilmente podrían llegar a ser humanos. De hecho, Arendt nos cuenta cómo desde la perspectiva griega (con la que, evidentemente, simpatiza) la misma realidad de la existencia del actor queda garantizada a través de la aparición ante una audiencia de conciudadanos[25]. Y sin embargo, Arendt también nos muestra cómo la acción por su propia naturaleza corre el riesgo de ser fútil. A diferencia del trabajo, ella no produce ningún producto final tangible. Porque la acción hace siempre referencia a una interacción entre un agente libre con otros, es, dada su naturaleza, incierta y rara vez predecible en su totalidad. «Quien actúa nunca llega a saber suficientemente qué es lo que está haciendo»[26]. Sin tener intención de hacerlo, éste puede incluso provocar consecuencias calamitosas –o, más bien, provocar un movimiento que tenga esas consecuencias–. De este modo, existen razones «para apartar la desesperación» del marco de la acción humana y de las consecuencias de la libertad individual. De ahí que la culpa existencial y la angustia parezcan, tal vez, ineludibles.

Sin embargo, la política puede redimir a la acción e incluso a la condición humana como tal –lo puede hacer si permanece fiel a la norma fundamental de pluralidad–. Las palabras y las acciones de un hombre no sólo son susceptibles de aparecer ante sus coagentes y ante un público, también pueden entrar en la memoria de la última y convertirse en parte de la historia de su comunidad. Con la ayuda del *homo faber*, pueden encarnarse (o «reificarse») en libros, poesías, pinturas o esculturas –la obra, según Arendt, del *homo faber*, en su más alta capacidad: el artista,

---

[23] Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 234, 175.
[24] *Ibid.*, p. 179.
[25] *Ibid.*, p. 198.
[26] *Ibid.*, p. 233.

el poeta o el historiador[27]. De este modo, las acciones de los hombres más grandes adquieren gloria, llamada por Arendt un «resplandeciente fulgor» que necesita de la acción para aparecer en toda su plenitud y que puede ocurrir sólo en la esfera pública de la política[28]. «La acción, en la medida en que se compromete a encontrar y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para [...] la historia». La capacidad –dependiente de la política– de la acción «para producir historias y convertirse en histórica, según Arendt, es una de las grandes fuentes de donde «brota todo lo significativo y se ilumina la experiencia humana»[29].

Aunque la visión arendtiana de la historia pueda parecer una teoría de los grandes hombres, su visión de la política no es expresamente ésta. Ella es, antes bien, republicana. La gloria inherente a las grandes acciones ha de obtenerse ante los ojos y las inteligencias de los propios iguales, esto es, ante los conciudadanos (y puede decirse que todo ciudadano es un héroe potencial). Arendt insiste en que el poder político correctamente entendido no surge de la violencia, sino de los individuos que actúan de común acuerdo[30]. La política es la esfera de la persuasión, no de la fuerza (de la fuerza y de la violencia no brota la verdadera gloria política, aunque naturalmente el ámbito público de la acción política podría necesitar protección de una fuerza armada contra un ataque externo). La visión consensual de la política de Arendt, basada en la pluralidad humana, proporciona una cierta afinidad con la teoría del contrato social (aunque su teoría no pertenece a esa categoría)[31]. El poder de actuar en común, mantiene Arendt, depende de promesas mutuas o de contratos[32]. Por esta razón, sin embargo, ella no hace referencia a ningún tipo de acción fundadora al llevar el marco político a la existencia, sino a una relación continua o forma de unión, a través de la cual los ciudadanos puedan coordinar sus acciones y mitigar el carácter impredecible inherente al precio de la libertad.

La visión arendtiana de la política como expresión suprema de la acción humana y de la pluralidad humana, le permite combatir un buen número de concepciones políticas erróneas. Una de ellas es el nacionalismo, descrito por ella como una «perversión del Estado en un instrumento de la nación (a través) de la identificación del ciudadano con ser miembro de una nación»[33]. Cabe señalar que Arendt fue muy crítica con el Tratado de Versalles entre las dos guerras, un acuerdo basado en principios nacionalistas, que ofendía al principio de pluralidad al presuponer implícitamente la unidad mística de la nación, de la cual los no-nacionales eran excluidos. De ahí que surgiera

---

27 *Ibid.*, p. 173.
28 *Ibid.*, p. 180.
29 *Ibid.*, pp. 8-9, 324.
30 *Ibid.*, pp. 26, 244.
31 Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, p. 15.
32 Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 244-245.
33 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 231.

el duro destino de las «minorías nacionales», dentro de los Estados europeos entreguerras, en el mejor de los casos reducidos a la categoría de ciudadanía de segunda clase, y en el peor de ellos, obligados a las expulsiones en masa de sus hogares y países. Fue esta hostilidad frente al nacionalismo la que condujo a Arendt al desengaño con el sionismo ortodoxo, al cual perteneció activamente durante determinado tiempo. Por razones similares –su rechazo de la pluralidad humana– ella no podía tener nada que ver con la «voluntad general» rousseauniana, una concepción que fue en realidad el elemento instigador del nacionalismo europeo tal como surgió en la Revolución francesa –«la nation une et indivisible»[34].

Arendt también va a definir al nacionalismo como la forma más peligrosa jamás asumida por el absolutismo político –los revolucionarios franceses exponentes del nacionalismo, en realidad no hicieron otra cosa que reemplazar la monarquía absoluta por la razón–[35]. Según Arendt, todo absolutismo político, todo despotismo, toda soberanía no es sino una perversión de la política, que ha de ser una relación entre iguales o entre ciudadanos. Esta perversión surge en parte, según la interpretación arendtiana de la historia intelectual occidental, a causa de la confusión existente entre la acción (política) con el hacer, esto es, con la actividad del *homo faber*. El ejemplo más significativo de esta confusión es Hobbes, teórico de la soberanía *par excellance*, que vio el establecimiento de la república como la acción de «un autómata que se mueve (a sí mismo) mediante hilos y engranajes, como si fuera un reloj»[36]. De un modo más general, el déspota, o la visión monárquica de la política, que contempla el ámbito de lo político como aquel en el que el que gobierna ordena y somete a la obediencia, le parece a Arendt reflejar la actitud del hombre que fabrica, el señor de la naturaleza[37]. (Cabe aquí observar ciertas similitudes con las posiciones mantenidas por Marcuse, pero Arendt retrotrae esta actitud a Platón, cuya influencia intelectual ha sido predominante a lo largo de la tradición occidental. Además, a diferencia de Marcuse, Arendt observa esta misma actitud funcionando en la tradición revolucionaria marxista, con su deseo de «hacer historia»)[38]. Su objeción al despotismo y a la tiranía no estriba simplemente en que el déspota o el tirano son capaces de actuar de un modo opresor (los reyes filósofos platónicos no actuarían de este modo), sino fundamentalmente porque, aunque no actúen así, ellos destruyen esa libertad humana (su posesión, así como también sus argumentos), que sólo puede irrumpir en la acción; de ahí que se destruya a decir verdad toda existencia dotada de sentido.

---

[34] *On revolution*, *op. cit.*, p. 77.

[35] *Ibid.*, p. 195.

[36] *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 299.

[37] *Ibid.*, p. 161.

[38] M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Thought*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992, p. 164.

La visión republicana de la política arendtiana es, obviamente, igualitaria. Sin embargo, la relación de su pensamiento con el igualitarismo es, en términos generales, mucho más complicada de lo que esta afirmación podría sugerir. En primer lugar, el igualitarismo que ella expone es únicamente político; ella se oponía con firmeza a un igualitarismo «social» más amplio (este punto será discutido con más detalle posteriormente). En suma, incluso su igualitarismo político no deja de ser problemático: aquí la cuestión que está en liza es si su republicanismo clásico puede tener una aplicación adecuada en el mundo moderno (un mundo del que para Arendt no hay pocas cosas que lamentar). Éste será el asunto que nos ocupará a continuación. No deja de ser irónico que la teoría del republicanismo clásico haya tenido que esperar hasta el siglo XX para encontrar en Arendt a su máximo exponente –de ahí que haya podido llegar demasiado tarde.

Como puede apreciarse después de lo dicho anteriormente acerca del igualitarismo político y social, Arendt bosqueja perspicazmente –alguien diría que con demasiada perspicacia– ciertas distinciones entre el marco político y lo no-político, el ámbito de lo público y de lo privado, la *polis* y el hogar (en el sentido griego), la acción, el trabajo y la labor. Como ella constata (sin expresar matiz alguno de aprobación o de censura) el pensamiento griego (ejemplificado por Aristóteles) excluía del marco político a todos aquellos involucrados en la actividad laboral, en hacer dinero o en la producción económica (el hombre dotado de habilidades), no haciendo ninguna diferenciación entre trabajo y labor, toda vez que todas estas actividades eran consideradas incompatibles con la libertad, más ajustadas en realidad a los esclavos que a los hombres libres. De este modo resulta evidente que hasta los filósofos, que denigraron lo que más tarde se llamaría la vida activa en contraposición con la vida contemplativa, vieron al mismo tiempo la actividad política (*bíos politikós*) como la posibilidad más excelsa en el marco de la primera. Ciertamente, *La condición humana* es una obra que responde, y no en poca medida, a ese planteamiento fascinado con los cambios e inversiones ocurridos en los últimos siglos en la escala en la que se encuentra no sólo la *vita activa* y la *vita contemplativa*, sino también las diversas formas de la primera (labor, trabajo y acción) y de sus respectivas implicaciones para la política –implicaciones que, por decirlo suavemente, no van a ser bien acogidas por Arendt–. Se esté o no de acuerdo con esta posición, lo cierto es que cabe reconocer en su acercamiento una perspectiva de la política altamente original e intelectualmente provocativa.

El primer cambio fundamental, la cristianización del mundo occidental, ha tenido como uno de sus efectos un desprecio del ámbito político, incluso mayor que el que puede encontrarse en el pensamiento de los filósofos clásicos. De este modo, no sólo se fortalecía la superioridad de la vida contemplativa en un nuevo lenguaje, sino que (gracias al carácter no mundano o más bien antimundano del cristianismo) el sentido de las distinciones exis-

tente en la vida activa va a perderse[39]. Desde este planteamiento, toda idea de «gloria» va a ser definida como «vanagloria». Ciertamente, la modernidad, en comparación con la visión del mundo propia del cristianismo, será una época que va a producir numerosos cambios. Sin embargo, aunque mucho se haya repudiado, persiste una importante influencia. Mucho más significativamente, la posición de Arendt mantiene que la «alienación cristiana del mundo» ha seguido dejando su huella en una civilización que ostensiblemente parecía haberla rechazado[40]. Siguiendo a Weber, ella ve el ascenso del capitalismo moderno, al menos en su dimensión más significativa, como la extensión del puritanismo ascético –un ascetismo que trabaja «en el mundo, pero no fuera del mundo»–. Sin embargo, antes de que estas consecuencias se desarrollaran, el momento más significativo de los cambios ligados a la modernidad ya había ocurrido: la inversión de las escalas antiguas y medievales en lo concerniente a la vida contemplativa y activa[41]. Ésta va a ser la tarea de la ciencia moderna, que surge (al contrario de lo que opinan Marcuse y la Escuela de Frankfurt) no al margen de los intereses prácticos, sino al margen de la sed de conocimiento (la motivación del filósofo). Esta inversión causada por la Revolución científica equivale a mantener la convicción de que el conocimiento verdadero ha de derivarse no de la contemplación, sino del trabajo de manos humanas –así, paradigmáticamente, el telescopio de Galileo–. La contemplación no fue meramente degradada, sino totalmente socavada; a través del método experimental, el «pensar» se convirtió en la criada del «hacer»[42].

De un modo más específico, el ascenso de la moderna ciencia experimental va a ser visto por Arendt como el triunfo del *homo faber* –el fabricante de instrumentos científicos–. Pero este triunfo fue efímero. Muy pronto, y de un modo mucho más persistente, el papel del *homo faber* fue rechazado por el del *animal laborans* –una nueva hegemonía que ha engullido el marco político y que ha seguido persistiendo hasta nuestros días.

Ya en el siglo XVII el triunfo del animal laboral había sido preparado en gran medida por la obra de un teórico muy afín tanto al puritanismo como al capitalismo primitivo, John Locke (a pesar de –o, tal vez, debido a– que este autor no realizó ninguna distinción material entre «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos»)[43]. Arendt va a hacer aquí referencia al «descubrimiento» de Locke de que la labor es la fuente y la justificación de la propiedad, una propiedad cuya función, otorgada por Dios, no es otra que convertir la tierra en bienes consumibles[44]. Los descendientes directos de la posición lockeana serán la celebración de la la-

[39] Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 53-54.
[40] *Ibid.*, pp. 251, 254.
[41] *Ibid.*, p. 289.
[42] *Ibid.*, p. 292.
[43] *Ibid.*, p. 79.
[44] *Ibid.*, p. 101.

bor a cargo de Adam Smith (y la división de la labor) como fuente de toda riqueza, y la teoría de la labor del valor de los economistas clásicos y de Marx. Según Arendt, es en Marx donde la apoteosis de la labor alcanza su punto álgido –para éste, la labor no era sólo «la fuente de toda productividad», sino también «la expresión de la propia humanidad de los hombres»[45] –una visión diametralmente opuesta a la de los filósofos griegos–. Sin embargo, Marx estaría de acuerdo con estos últimos en su denigración de la política, que se «desvanecería» en su sociedad ideal. Todos estos planteamientos, como Arendt advierte, fueron respuestas y, en cierta medida, explicaciones del crecimiento económico carente de precedentes experimentado en la sociedad occidental desde los siglos XVII al XIX.

El triunfo del *animal laborans* puede rastrearse de otros modos: dos expresiones filosóficas de esta posición son, desde el punto de vista de Arendt, el utilitarismo benthamiano y el principio sagrado de la vida. El mantenimiento de la vida –una función puramente biológica– es, como se subrayará, precisamente la función de la labor. La sacralización de la vida biológica, desde el punto de vista de Arendt, no es sino la consecuencia de la creencia cristiana. Para el cristianismo, además, la tesis de que la vida individual humana fuera sagrada era más bien entendida en los términos de la vida o del alma inmortal personal. La pérdida de la creencia en el alma inmortal convirtió el punto de vista cristiano en un apoyo poderoso, incluso en la apoteosis del valor supremo del animal laboral. También el utilitarismo hedonista en el que el bien y el mal son identificados respectivamente con el placer y el dolor, son de nuevo claras expresiones del sistema valorativo del *animal laborans*.

El triunfo de este *animal laborans* ha culminado en lo que Arendt ha denominado «el ascenso de la sociedad»[46]. Cabe subrayar que conceptos como «sociedad» y «social» son para Arendt siempre términos elocuentes y peyorativos (esto es particularmente cierto cuando ella habla de «sociedad de masas» o de «buena sociedad» o simplemente de «sociedad»). Según ella, el latín de la cristiandad cometió un grave error cuando tradujo la expresión aristotélica *zoon politikon* como *animal socialis*: no es el carácter social del hombre sino su carácter político lo que le distingue frente a otros animales. El auge de la sociedad es, por así decirlo, este error de forma patente. Para Arendt significa la usurpación o la toma de posesión de la política por la no-política y, más particularmente, por el *animal laborans* y sus respectivos intereses. Esto significa la producción subordinada por entero al consumo, más que la construcción de un mundo (es relevante cómo, en el capitalismo tardío, las cosas no son fabricadas para durar, sino para ser derrochadas y suplantadas rápidamente); esto significa además una política corrupta completamente dominada por intereses económicos, entregada a

---

[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, p. 321.

facilitar el consumo económico, cuestiones que, en términos de Arendt, son propiamente de interés privado, no perteneciente al ámbito público. Significa, en suma, la abolición de la distinción entre estos dos ámbitos, la disolución de la distinción, tan subrayada por los griegos, entre *polis* y hogar, en detrimento de ambos, y su ocupación por una «sociedad» omniabarcante e indiscriminada. La sociedad criticada por Arendt es más o menos equivalente al consumismo moderno, esto es, una sociedad entregada al consumo económico. Arendt la denomina una sociedad de empleados, dedicados a la tarea de «ganarse la vida»[47].

Pero ¿por qué encuentra ella esta situación tan deplorable? Puede que la respuesta sea obvia. Esta desaparición del trabajo y de la acción, de lo político en manos de los intereses económicos y privados no significa sino la destrucción de la libertad humana, la desaparición de la libertad en la necesidad. Significa, por tanto, que en esta avalancha consumista la humanidad está perdiendo su mundo estable, padeciendo de manera progresiva una situación de «alienación del mundo». El hombre económico no es sino una manifestación del *animal laborans* (éste tal vez no debería llamarse *homo*, sino, antes bien, *animal economicus*). Si, como Arendt escribe, el hombre iba a ser «emancipado» de la labor por la automatización, su situación no deja de ser ciertamente lamentable. La «sociedad laboral» que hemos creado se convertiría en una sociedad de trabajadores sin labor (...) seguramente, nada podría ser peor». Arendt escribe así una notable jeremiada:

> (...) Esta sociedad no tiene conocimiento de esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas [liberación de la labor] merecería ganarse esa libertad. Dentro de esa libertad, que es igualitaria porque ésta es la manera de hacer que los hombres vivan juntos, no quedan clases, ninguna aristocracia de naturaleza política o espiritual a partir de la cual pueda iniciarse de nuevo una restauración de las otras capacidades del hombre[48].

Apenas se necesita decir que, para Arendt, ésta es una sociedad en la que los hombres casi han dejado de ser humanos al convertirse de nuevo en una parte de la naturaleza. Ésta es, pues, la imagen del hombre aceptada por aquellos que proponen la legitimidad de las «ciencias sociales» modelada desde las bases de la ciencia natural. «La tesis de Marx de que las leyes económicas son parecidas a las leyes naturales [...] es únicamente correcta en una sociedad laboral»[49]. Lo mismo puede encontrarse en otro lugar: «El problema con las modernas teorías del comportamiento no estriba en que éstas sean erróneas, sino que ellas podrían llegar a ser verdad, que ellas son en realidad la mejor conceptualización de [...] las tendencias inherentes a la

---

[47] *Ibid.*, p. 5.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, p. 209.

sociedad moderna»[50]. A pesar de todas sus diferencias, cabe observar aquí un cierto acuerdo entre las posiciones de Arendt y de Marcuse: las llamadas «ciencias naturales de la sociedad» corresponden a una sociedad no emancipada, esclavizada por el consumismo: una sociedad de individuos anónimos, intercambiables, carentes de toda singularidad.

La sociedad de consumo no es, sin embargo, el único o el gran mal inherente a este estado de cosas. Estando (parcialmente) de acuerdo una vez más con Marcuse, Arendt contempla esta situación ligada de algún modo al gran mal del totalitarismo, de tan negativa influencia a lo largo del siglo XX. (Este acuerdo es sólo parcial toda vez que Arendt utiliza el término «totalitarismo» en su sentido convencional y, en esa medida, en un sentido más limitado que el de Marcuse). El análisis arendtiano del totalitarismo fue escrito antes de la publicación de *La condición humana* y, por lo tanto, aunque no resulta difícil encontrar semejanzas y continuidades entre ambos, no sigue exactamente el esquema conceptual de ese libro.

En vista de su importancia a lo largo de la historia del siglo XX y de su propia y dolorosa experiencia personal, no es extraño que Arendt desee comprender el fenómeno del totalitarismo. A pesar de su dolorosa implicación en el problema, su análisis es sorprendentemente objetivo, frío e incisivo. Como ensayo sobre ciencia política sobre bases históricas y filosóficas, *Totalitarismo* resiste la posible comparación con la obra de uno de los héroes de Arendt, Alexis de Tocqueville.

Arendt tuvo de hecho una significativa relación personal con ejemplos de primera magnitud del totalitarismo del siglo XX. No sólo ella misma fue víctima del nazismo. También lo fue su marido, Heinrich Blücher (con quien se casó en 1940), marxista idealista y miembro del partido comunista, quien, como tantos otros, quedó desengañado por la versión totalitaria inspirada en el comunismo estalinista. Ambos regímenes, el nazismo y el estalinismo, van a ser tratados por Arendt como ejemplos de un paradigma político único y completamente nuevo. Su análisis, todo hay que decirlo, no supone una explicación completa del fenómeno en cuestión. Ella va a prestar poca atención a los desastres históricos específicos que desbrozaron el camino al desarrollo del totalitarismo en Alemania y en Rusia –derrota en la guerra y desastre económico masivo–; su interés se va a centrar en cambio en la organización y en los métodos específicos de la nueva forma política totalitaria, así como en la situación de la sociedad que demostró ser tan trágicamente receptiva a estos métodos.

Cabe decir que el análisis arendtiano de los métodos y de la organización totalitaria es mucho más perspicaz y convincente que el de Marcuse. Más que contemplar el totalitarismo como una representación extrema de la racionalización weberiana en su sentido *zweckrational* tecnocrático y burocrático, Arendt trata de subrayar correctamente cuán diferente era la admi-

---

[50] *Ibid.*, p. 322.

nistración nazi y estalinista del modelo burocrático o racional-legal, gobernado por normas, jerárquico y basado en la opinión de expertos; una estructura de autoridad y de competencias definidas inserta en diversos niveles[51]. En contraste con ello, la organización totalitaria está (o estaba) basada en principios totalmente diferentes: el principio del líder no es otro que el de la ideología y del terror. Además de mantener criterios burocráticos o racional-legales, la organización nazi y estalinista era tremendamente caótica, mas este aparente caos se adecuaba perfectamente al funcionamiento del principio del líder: capacitaba a éste para intervenir en cualquier momento o punto convirtiendo de este modo al partido o al aparato estatal en un instrumento perfecto de su voluntad personal. El papel de la ley era, por supuesto, inexistente, pero también lo era todo respecto a la cadena burocrática de mando: la multiplicación de los cargos, así como el establecimiento de jurisdicciones competentes eran así dispositivos encaminados a facilitar el poder del líder. Como Arendt escribe, el principio del líder no significa sino que la «autoridad no se filtra de arriba abajo a través de leyes de intervención hasta el último rincón del cuerpo político (...) No hay niveles de intervención, donde cada uno de ellos recibiría su parte correspondiente de autoridad y de obediencia. La voluntad del caudillo (*Führer*) puede expresarse en cualquier lugar y en cualquier momento»[52].

La administración totalitaria no sólo es distinta de los modelos burocráticos o racional-legales. Arendt mantiene –de nuevo a diferencia de muchos otros analistas– que el liderazgo totalitario no representa un ejemplo de la autoridad carismática weberiana[53]. Más bien cree que el poder de los líderes totalitarios se asienta en su dominio de la forma totalitaria de organización. Tal vez esto sea más exacto en el caso del *apparatchik* de Stalin –cuyo pseudocarisma, el llamado culto a la personalidad, sólo se creó después de que hubiera alcanzado el poder absoluto– que en el de Hitler. No cabe duda de que Hitler fue también un maestro de las estructuras de poder propias del totalitarismo, pero en su caso personal su magnetismo y su habilidad oratoria, unidos a un gran atractivo ideológico, parecen factores significativos en su ascenso al poder. Incluso es posible que el propio Stalin explotara este atractivo genuinamente carismático, aunque no tanto por él mismo, sino por el de Lenin, de quien heredó su posición de liderazgo.

Sea lo que fuere, Arendt está lejos de restar valor a la importancia de la ideología en el fenómeno totalitario. Al contrario: ella insiste sobre este aspecto. Es digno de subrayar que los dos regímenes totalitarios defendieron una ideología –socialismo o racismo– enmascarada como ciencia histórica. «En ninguna parte se evidencia con más claridad el origen ideoló-

---

[51] H. Arendt, *Totalitarianism: Part Three of the Origins of Totalitarianism*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, pp. 62-32, 91-110.

[52] *Ibid.*, pp. 102-103.

[53] *Ibid.*, pp. 59-60.

gico del socialismo, por un lado, y del racismo, por la otra, que cuando sus portavoces pretenden haber descubierto las fuerzas ocultas susceptibles de conducir al buen camino en las cadenas de la necesidad» –un conocimiento este que supuestamente posibilita lo que Arendt denomina (en un lenguaje de ciertos ecos popperianos) «profecía científica» (o, antes bien, profecía seudocientífica)–. Las «leyes de la historia» o las «leyes de la naturaleza» encarnan el destino aciago de los enemigos del movimiento totalitario[54]. Como es sabido, Arendt no cree, como tampoco Popper, en la validez de las leyes «naturales» de la historia, aunque por diferentes razones que las de Popper. Ella creía que *todas* las leyes entendidas como ciencias sociales eran incompatibles con la libertad humana. En la medida en que estas ideologías son falsas, los movimientos totalitarios y los gobiernos deben, a fin de esconder su falsedad, recurrir a la mentira a escala universal como una cuestión política. De ahí la extraordinaria importancia de la propaganda en los regímenes totalitarios. Ahora bien, de un modo extraño, esto no significa que la creencia en la ideología de parte de los líderes totalitarios esté exenta de sinceridad. Este fenómeno se muestra, por ejemplo, en el comportamiento profundamente «no-utilitario» de los nazis, quienes, incluso en los momentos más desesperados de crisis de la Segunda Guerra Mundial, «malgastaron» importantes fuentes de recursos exterminando a judíos y a otras gentes[55]. Arendt percibe la imposición de la «planificación» económica totalitaria por Stalin en 1929 como un triunfo comparable de la ideología sobre la racionalidad económica –tal vez, correctamente, aunque de un modo discutible (los planificadores económicos marxistas podían, después de todo, pretender ser los seguidores de la teoría económica marxiana). Arendt contempla la determinación de los líderes totalitarios a seguir fieles a su ideología y a poner en práctica sus metas ideológicas, ante todas las dificultades existentes y ante toda realidad, como la manifestación de una creencia cualitativamente nueva: la de que «todo es posible», si existe suficiente fuerza de voluntad[56]. Tales ilusiones de omnipotencia han de conducir, en vista de la realidad recalcitrante, al gobierno de la violencia y del terror (campos de concentración, *gulags*, la policía secreta), aun cuando la violencia no sea (como en el caso del nazismo) una parte explícita de la ideología en cuanto tal. Sólo el terror puede proporcionar a los líderes suficiente control como para realizar sus propósitos (o puede parecerles a ellos así).

Visto desde una perspectiva imparcial, esta naturaleza fantástica de ideología y organización totalitaria podría parecer una receta para la locura y el desastre. ¿Por qué entonces estos dos regímenes totalitarios pudieron implantarse con éxito en Europa en la década de los treinta? Ciertamente,

---

[54] *Ibid.*, pp. 43, 48.

[55] *Ibid.*, pp. 108-109.

[56] *Ibid.*, p. 85. Para el epígrafe de *Totalitarismo*, Arendt elige la cita de David Rousset: «los hombres normales no saben que todo es posible».

no a causa únicamente del terror. Desde el punto de vista de Arendt, ambos gozaron de un significativo apoyo popular. ¿Cuál es la razón? ¿Por qué fue la versión totalitaria de la realidad tan ampliamente aceptable? La respuesta un tanto discutible de Arendt a esta cuestión es una versión de la teoría de la sociedad de masas. Antes de 1917, Rusia era «un país donde una burocracia centralizada y despótica gobernaba sobre una masa popular desestructurada incapaz totalmente de organizar tanto a los restos de feudalismo rural como a la débil clase urbana capitalista en ciernes»[57]. El colapso del despotismo facilitó en cierta medida la obtención del poder sobre las masas. Mas, para crear un Estado totalitario, Stalin tuvo que suprimir y destrozar todo el cuerpo autónomo post-revolucionario emergente, tales como *soviets* y sindicatos, y de este manera, tuvo que «fabricar una masa atomizada y desestructurada» en la URSS[58]. Para Arendt, la creación en Alemania de una sociedad en masa atomizada se debió al «fracaso del sistema clasista» después de la Primera Guerra Mundial[59]. Según ella, «la característica principal del hombre masa es (...) su aislamiento y su falta de relaciones sociales»[60]. Es esta soledad y atomización social la que dispone a los corazones y las mentes de los hombres a la seducción del totalitarismo: «Los movimientos totalitarios son organizaciones en masa de individuos atomizados y aislados», cuyo fanatismo y devoción al gran líder no son precisamente sino resultado de la soledad de la que buscan escapar[61].

Puede discutirse si Arendt tiende a exagerar las similitudes existentes entre los casos del nazismo y del movimiento bolchevique, incluso algunos críticos plantean ciertas dudas sobre la fiabilidad de su descripción de la sociedad alemana prenazi (según estos críticos, los nazis incorporaron y se apropiaron en ese momento de un gran número de cuerpos sociales ya existentes). Ahora bien, mucho más importante que estos detalles históricos es otro dato subrayado por Arendt, a saber, que todo el personal, los seguidores y los defensores del movimiento totalitario eran en gran medida individuos *apolíticos*, personas aparentemente muy indiferentes a las responsabilidades públicas como para afiliarse a partido alguno o incluso votar[62]. Según el punto de vista de Arendt, la culpa de esta amplia indiferencia política la tiene en gran medida la «sociedad de consumo burguesa» y su *éthos* antipolítico –«un modo y una filosofía de vida tan insistente y tan exclusivamente centrados en el éxito o en el fracaso individual dentro de una cruel competición que los deberes del ciudadano sólo podrían experimentarse como una pérdida inútil en relación con su tiempo y energías limitadas»–. El avance del totalitarismo fue, por tanto, posibilitado por la ausencia de

---

[57] *Ibid.*, p. 16.
[58] *Ibid.*, p. 17.
[59] *Ibid.*, p. 11.
[60] *Ibid.*, p. 15.
[61] *Ibid.*, p. 21.
[62] *Ibid.*, pp. 9, 11.

una «ciudadanía que se sintiera individual y personalmente responsable del gobierno de su país»[63]. No resulta difícil ver cómo este análisis conecta con las tesis del republicanismo arendtiano.

Según Arendt, las deficiencias de la sociedad burguesa tienen otras lamentables consecuencias, a saber, las que conducen a la alienación de un grupo importante de la *intelligentsia*, y además ayudan a explicar, y aparentemente a justificar, la sorprendente buena disposición de los miembros de ese estrato social numeroso, incluyendo a algunos de sus más distinguidos representantes, a la hora de apoyar los movimientos totalitarios. Por supuesto, pese a que esta «traición de los funcionarios» no puede justificarse, Arendt va a encontrar comprensible su odio a la actitud ideológica y a los criterios morales de la burguesía», su poder adquisitivo, filisteísmo, su engreimiento y su hipocresía, por no hablar de su insensible tratamiento del proletariado»[64]. Con una reacción perversa, algunos intelectuales «ensalzaron la crueldad como una virtud porque contradecía el humanitarismo de la sociedad y la hipocresía liberal»[65]. Lamentando toda esta situación, Arendt no tiene tampoco la intención de exagerar su importancia. De ahí que subraye de una manera un tanto sardónica que «en honor a la verdad todos esos que, en calidad de miembros de una elite, se dejaron seducir por el totalitarismo, o quienes algunas veces fueron acusados de haber inspirado el totalitarismo, en realidad carecieron de todo tipo de influencia histórica»[66].

Resulta evidente que el estudio arendtiano del totalitarismo la llevó al convencimiento de los peligros derivados surgidos del ignorar o devaluar la política y, lo que es más, por aquellos que así actúan. Sin duda, esto la condujo posteriormente a volver al republicanismo expuesto en *La condición humana*. En su tercera contribución más importante al pensamiento político, *Sobre la revolución*, va a extrapolar esa teoría a una fase inaugural de la historia occidental, las dos grandes revoluciones surgidas en las postrimerías del siglo XVIII, la americana y la francesa.

La definición arendtiana de la revolución es particularmente singular: una revolución, por definición, tiene como meta la libertad (por la cual ella por supuesto entiende libertad republicana)[67]. La esencia de un acto violento no es, hablando estrictamente, un fenómeno que corresponda a la política, sino que, antes bien, tiene como meta establecer un ámbito político, el ámbito de la libertad republicana. Arendt insiste en que esta libertad política no debe ser confundida con la liberación, que es, por tanto, un aspecto dentro de la revolución, a saber, el derrocamiento de un régimen tiránico previo. Esta liberación, por sí misma, no *establece la libertad.*

---

[63] *Ibid.*, pp. 11-12.
[64] *Ibid.*, p. 26.
[65] *Ibid.*, p. 29.
[66] *Ibid.*, p. 65.
[67] Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, p. 11.

Que las revoluciones americana y francesa fueron revoluciones genuinas, al menos en su intención, es decir, que fueron intentos genuinos de establecer la libertad, significa paradójicamente para Arendt que ellas empezaron siendo (intentos) de *restauraciones*, acontecimientos inspirados por ideas profundamente tradicionales[68]. Con este planteamiento, ella trata de hacer referencia a que estas revoluciones estaban en gran medida inspiradas por ideales políticos y por prácticas de la antigüedad clásica, especialmente la antigüedad romana, y trataban de recobrar la libertad a la luz de este republicanismo clásico. Para que esto no sea apreciado de un modo perverso o arbitrario, ha de llamarse la atención sobre el hecho de que Arendt es capaz de apoyar su interpretación en numerosas citas provenientes de expresiones y textos de los revolucionarios. Pero, a pesar de las similitudes observadas entre las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, Arendt va a encontrar más instructivas sus posibles diferencias. Dicho de un modo algo simple, la diferencia estriba en que la Revolución americana tuvo éxito mientras que la Revolución francesa fracasó. Los revolucionarios americanos consiguieron su objetivo no sólo al derrocar el poder británico, sino a la hora de establecer y afianzar una república constitucional estable, un logro descrito por Arendt como «tal vez la empresa más importante de la humanidad europea»[69]; los revolucionarios franceses, por otro lado, aunque fueron capaces de derribar la monarquía absoluta, fracasaron en su propósito de asentar su república en un asidero estable. Y sin embargo, paradójicamente, tal como Arendt expone, no fue la Revolución americana sino la francesa la que se apoderó de la conciencia del hombre occidental, llegando incluso a definirse como el giro epocal de toda la historia occidental moderna, así como a aceptarse (lamentablemente) como el paradigma revolucionario por excelencia. Ciertamente, Arendt observa una indudable continuidad entre la Revolución francesa y la Revolución rusa: pues, en primer lugar, la idea revolucionaria hegeliana de que la idea «absoluta de los filósofos se revela en la historia había surgido, según sugiere, a raíz del impacto de la Revolución Francesa sobre este pensamiento[70]. Sólo basta con considerar cómo esta idea fue heredada por Marx y, luego, por Lenin para comprobar la fuerza de la genealogía planteada por Arendt. Si uno además tiene en cuenta que el sucesor de Lenin no fue otro que Stalin –causante de uno de los dos regímenes totalitarios europeos del siglo XX–), se revela como algo natural la posibilidad de valorar la evolución Rousseau-Robespierre-Hegel-Marx-Lenin-Stalin. Lo que Arendt percibe como un dato particularmente significante es «la paradoja más terrible y menos soportable de toda la historia del pensamiento moderno» introducida por Hegel y resta-

---

[68] *Ibid.*, p. 37. Arendt cita a Robespierre: «el proyecto de la Revolución francesa se escribió en gran medida en los libros (...) de Maquiavelo». Véase también Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 141.

[69] *Ibid.*, p. 55.

[70] *Ibid.*, pp. 51-52.

blecida por Marx, «la paradoja de que la libertad es el fruto de la necesidad». La libertad revolucionaria pasa a ser vista, paradójicamente, como la infancia de la «necesidad historica». «En lugar de la libertad, la necesidad se convirtió en la categoría principal de la política y del pensamiento revolucionario»[71]. En lugar de la acción revolucionaria, los políticos sólo vieron historia.

Bajo esta luz se convierte en tarea urgente para Arendt analizar y explicar los diferentes resultados de las dos revoluciones, la francesa y la americana. El análisis de Arendt es original, provocador e intensamente polémico. A decir verdad, gira sobre lo que ella, siguiendo a Robespierre, denomina «la cuestión social», a saber, «el espantoso problema de la pobreza de las masas»[72]. Dicho en pocas palabras, el asunto para Arendt es simplemente éste: la Revolución americana no tuvo que enfrentarse con ese «desastroso problema», mientras que la francesa y todas las revoluciones ulteriores sí, de ahí que terminaran siendo destruidas. América era la «tierra de las oportunidades», una nueva tierra de aparente abundancia donde el «problema económico», la constante maldición de la pobreza humana, podía por vez primera ser solventado; donde, por decirlo con las palabras de John Adams, «la emancipación de la parte esclavizada de la humanidad» podía llegar a ocurrir, sirviendo así como ejemplo para todo el mundo»[73]. Como Arendt (aunque incómodamente) parece reconocer, la visión de Adam es extrañamente compatible con el fenómeno de la esclavitud negra en America: uno tiene que concluir que, si Arendt está en lo cierto en su diagnóstico, la Revolución americana pudo escapar de la «cuestión social» tanto a causa de la ausencia de pobreza de los más desfavorecidos como por su ausencia relativa. Sin embargo, persiste el hecho de que la Revolución americana, de principio a fin, estaba interesada en crear una forma de gobierno independiente, republicana, más que en aliviarse de la miseria económica; en la revolución francesa, por contraste, el asunto de la «libertad pública» era más bien rápidamente aplastado por la cuestión social.

El punto en liza es éste: los miserablemente pobres no pueden ser libres, «toda vez que ellos son impelidos por las necesidades diarias», por «las necesidades de sus cuerpos»[74]. No cabe duda de que un socialista estaría de acuerdo con este planteamiento, mas no con la conclusión arendtiana, a saber, que la admisión de los pobres en el marco de los hombres libres destruye *su* libertad. La política debe ser, pues, el ámbito de los hombres libres, mientras siga siendo el campo genuino de la acción humana. «Cuando los pobres hicieron su entrada en la escena política, también apareció con ellos la necesidad y el resultado fue que (...) la nueva república nació ya muerta; la revolución tuvo que rendirse a la necesidad», tal como el propio Robes-

---

[71] *Ibid.*, pp. 53, 54, 58.
[72] *Ibid.*, p. 24.
[73] *Ibid.*, pp. 23, 70.
[74] *Ibid.*, pp. 48, 59.

pierre declaró[75]. La aparición de las masas aquejadas de pobreza en el escenario histórico de la Revolución francesa fue algo más parecido a una fuerza natural que a una acción genuinamente humana. «La necesidad, las necesidades urgentes de la gente (...) desencadenaron el terror y condenaron al fracaso a la Revolución». Dicho en el lenguaje de *La condición humana*: el *animal laborans* había invadido el marco de la política y destruido la libertad republicana. Y no sólo en Francia en 1790 y 1793. El cambio de intención promovido por la Revolución francesa de la libertad a la felicidad, además de culminar en un evidente desastre, infectó y corrompió toda la tradición revolucionaria. Arendt percibe que una confusión similar existe en la teoría de Marx (el teórico de la revolución más importante y más influyente), pues él, a pesar de su evidente –y genuino– interés por la libertad, «finalmente no hizo sino reforzar, más incluso que cualquier otro, la doctrina políticamente más perniciosa de la época moderna, a saber, que la vida es el bien supremo»[76]. En otras palabras, el progreso económico se convertía así en la última *raison d'être* de la revolución.

Naturalmente, esta visión economicista no es sólo, en el mundo moderno, un rasgo peculiar de los revolucionarios. Arendt es, a su modo, un teórico de la convergencia. A pesar de su ostensible admiración por el republicanismo americano, ya conocemos también su sombría visión de la sociedad moderna en general. ¿Y qué sociedad es más moderna que la americana? Los vicios del consumismo apenas están ausentes de los modernos Estados Unidos: ellos son tal vez el país más dominante, más, en realidad, que cualquier otro. Evidentemente, algo no ha ido bien: el punto de vista del *animal laborans* ha entrado en la escena política y amenaza con convertirse en la figura dominante. ¿Cómo y por qué? Arendt cree que la respuesta es la urbanización, la industrialización y, sobre todo, la inmigración en masa[77]. Pues cabe señalar que la inmigración en masa condujo a la república americana a millones de pobres de toda Europa, o si no a pobres, a personas cuya meta a la hora de emigrar era la mejoría económica, la adquisición de propiedad, de riqueza, de abundancia –«los ideales de los pobres»[78] o, como Arendt dice, del *animal laborans*. Ahora bien, en America, la sociedad de masas no ha conducido al totalitarismo, sino al consumismo. Un fenómeno que, sin embargo –como evaluaba Arendt al escribirlo en 1963–, no ha destruido la libertad republicana americana, aunque podría hacerlo. Puede adivinarse, por tanto, cómo juzgaría ella la situación a finales del milenio: las tendencias que ella criticaba parecen más vigentes que nunca.

Es hora ya, sin embargo, de considerar críticamente la teoría política de Arendt y su visión de la sociedad moderna. A tal efecto, han de contestarse las siguientes preguntas. En primer lugar: ¿cuál es la naturaleza

---

[75] *Ibid.*, p. 60.
[76] *Ibid.*, p. 64.
[77] *Ibid.*, p. 55.
[78] *Ibid.*, p. 139.

exacta de la actividad política o de la «acción» que ella valora tan positivamente? Segundo: ¿implica su visión de la política una posición incorregiblemente elitista, e indiferente por tanto a las necesidades y deseos de la mayoría de la humanidad? Tercero: ¿qué tipo de instituciones, de cualquier tipo, puede encarnar adecuadamente el republicanismo político arendtiano en el mundo moderno?

Cabe decir que difícilmente podemos, de hecho, separar las dos primeras preguntas, y esto se debe, en parte, a que resulta difícil dar una respuesta positiva a la primera pregunta. De ahí que resulte mucho más fácil decir lo que Arendt desea excluir de la política que lo que desea incluir. Además, como es sabido, ella trataría de eliminar toda cuestión económica, sea la búsqueda de la abundancia, la cura de la pobreza o la justicia distributiva. ¿Carece Arendt de toda compasión por los poco afortunados? ¿Acaso mantiene un ideal insostenible y poco realista de la política? Ciertamente, ella escribe que «el esfuerzo por conquistar la aparentemente sempiterna miseria de la humanidad es ciertamente uno de los grandes logros de la historia occidental y de la historia de la humanidad»[79], pero también que el intento de lograr esta conquista *por medios políticos* siempre ha conducido al desastre. «Todo intento de solucionar la cuestión social con medios políticos no ha conducido sino al terror»[80]. Por esta razón, la *compasión* no tendría ningún espacio en la política, la cual se define por ser una relación entre iguales; «la piedad, considerada como la fuente de la virtud ha demostrado poseer una capacidad para la crueldad más grande que la crueldad como tal»[81]. De ahí también que Arendt sea igualmente escéptica frente al eslogan de «fraternidad» de los revolucionarios franceses, una actitud que ella sólo considera apropiada «entre aquellos ofendidos e injuriados», e incapaces de sobrevivir a su emancipación. Una dimensión por lo tanto políticamente irrelevante[82].

Cabe decir que la categoría arendtiana de lo políticamente irrelevante es bastante amplia. Por ejemplo, de manera significativa, ella se opuso a la legislación federal para declarar ilegal la educación segregada de blancos y negros en los sistemas escolares de los Estados del Sur de los EE.UU. –una demanda fundamental del movimiento de derechos civiles de la mitad del siglo– apelando a la idea de que el sistema político no debería usarse para imponer la igualdad social, incluso para la igualdad básica de oportunidades. Parece que, como Tocqueville antes de ella, Arendt contempla la igualdad social como una amenaza para la individualidad, manteniendo así que la distinción individual es una cara de esa pluralidad humana tan estimada por ella. Ciertamente, podría discutirse este punto de vista. Sin embargo, su

[79] *Ibid.*, p. 138.

[80] *Ibid.*, p. 112.

[81] *Ibid.*, p. 89.

[82] H. Arendt, *Men in Dark Times*, Londres, Cape, 1970, pp. 17-18 [ed. cast.: *Hombres en tiempos oscuros*, Barcelona, Península, 1985].

posición acerca de la exclusividad recíproca de política y economía es sencillamente inaceptable. ¿Cómo puede ella exactamente suponer que la conquista de la pobreza puede conseguirse sin ningún tipo de intervención política? A decir verdad, los propios acontecimientos de algún modo parecen justificar la oposición arendtiana a un intento similar a través de una economía controlada políticamente de tipo soviético (aunque ella, a diferencia de Hayek, no dispone de un análisis adecuado de la debilidad *económica* de ese modelo). Ahora bien, por otro lado, como sabe todo el mundo que tiene conocimientos de economía elemental, el sistema de mercado libre de empresa privada, aunque puede ser un sistema generador de riqueza tremendamente eficiente, no puede por sí mismo remediar la pobreza, toda vez que es compatible con cualquier tipo de distribución de la riqueza. El mercado sólo recompensa a aquellos que crean riqueza con ventajas de valor comercial –los que carecen de ellas no reciben nada–. Sin embargo, Arendt denuncia el Estado de Bienestar –el gobierno (en el que) el bienestar popular y la felicidad privada son sus objetivos principales– como un sistema que no ha hecho sino destruir la «libertad pública»[83]. En realidad, no hay que desdeñar la gran cantidad de denuncias del Estado de Bienestar realizadas por los filósofos políticos del siglo XX: neomarxistas como es el caso de Marcuse, conservadores en el caso de Oakeshott, liberales en el caso de Oakeshott y Nozick, republicanos como Arendt...[84] Ahora bien, a la vista de su análisis de los efectos desastrosos de la pobreza sobre la libertad republicana, tal vez sea Arendt quien menos razones tiene de todos ellos para realizar sus críticas. Se podría decir que esta libertad puede sobrevivir si –y *sólo* si– la pobreza es mitigada por una acción estatal.

Ciertamente, ante esta cuestión, uno se siente impelido a preguntar cuál es exactamente la naturaleza de la acción política que, según la opinión de Arendt, es tan valiosa, así como cuál es la razón de que ésta tenga tanto valor. ¿Qué tipo supremo de bien humano implica? Estas respuestas no pueden dejar de ser ambiguas. Sólo pocos de los participantes en la acción política pueden, después de todo, obtener la gloria imperecedera. A diferencia de otros pensadores de la tradición republicana, como es el caso de John Stuart Mill, Arendt no trata de subrayar las virtudes cívicas o el «espíritu público», o incluso el desinterés por la dedicación al bienestar común. Hasta cierto punto[85], tomándose en serio una observación un tanto desenfadada de Thomas Jefferson, ella sugiere que, para el actor político la *alegría* de negociar las responsabilidades públicas puede ser como un anticipo de una dicha venidera (y si no aparece esta eterna dicha futura, tal vez el más simple mortal pueda aproximarse a este estado). Más a menudo, aunque no con excesiva claridad, Arendt hace referencia al *coraje* como la virtud suprema

---

[83] Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, p. 269.

[84] Véanse los capítulos anteriores y posteriores de este libro, incluyendo el de Habermas, que bien podría ser añadido a la lista.

[85] Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, p. 131.

de la política. Dado que la política es, para ella, por definición un ámbito libre de toda violencia, esto no puede significar el coraje propio de quien arriesga su vida, sino, antes al contrario, como ella dice, el «coraje» de emerger de la obscuridad de la vida privada a la luminosidad pública del drama político. Y la expresión «drama» es aquí más que una metáfora muerta. Para Arendt, la acción política y sus méritos peculiares son comparables al «virtuosismo» puesto de manifiesto en las artes interpretativas, cuyas exhibiciones necesitan de un público que asista a ese espectáculo. De ahí la necesidad de que, para que esta exhibición surja, exista una interacción mutua, donde «la realización estriba en la interpretación como tal y no en un producto final que sobreviva a la actividad»[86]. No sólo es excepcional el coraje que se necesita en tales interpretaciones, la puesta en escena en la que los actores representan su parte y repiten una y otra vez fragmentos escritos por otros parece una imagen especialmente inapropiada para un ámbito que, según Arendt, representa el *locus par excellance* de la libertad humana, de la individualidad y de la autorrevelación. Es más, los actores no buscan naturalmente (como otros intérpretes en el escenario) más que el aplauso del público, mientras que Arendt, tal como observamos, castiga a los políticos revolucionarios de la Asamblea Nacional francesa precisamente por ser como «actores» que, en lugar de comprometerse en discusiones serias y de debatir como sus homólogos americanos, no hacían sino buscar el «aplauso embriagador de la multitud», «las tribunas que, apoyando o abucheando, atendían a las deliberaciones de la Asamblea»[87]. Uno ha de concluir que las artes interpretativas no nos aportan mucho en lo que concierne a la dimensión y valor de la política.

Hay, sin embargo, un aspecto de la comparación arendtiana que necesita una discusión más detallada, pues no es ésta una analogía meramente superficial, sino que hunde sus raíces en su genuina concepción de la política. Según Arendt, tanto en la política como en las artes interpretativas «la realización radica en la interpretación como tal y no en un producto final». Este planteamiento no hace sino expresar de otro modo su insistente idea de que la política es, o debería ser, una dimensión no trascendental. De ahí que ella cite, aprobándola sin disimulo alguno, la idea, propia del mundo griego, de que la «grandeza» política, «el significado más íntimo de las acciones realizadas», es un aspecto en gran medida independiente de «cualquier resultado eventual de consecuencias mejores o peores». La dimensión política «se sitúa por completo al margen de las categorías de medios y de fines»[88]. Dicho en otras palabras, la política es una actividad que se justifica por sí misma, es decir, que no se justifica por la producción de ciertos resultados. Proponerse resultados, juzgar por los resulta-

---

[86] Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 153-154.
[87] Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, pp. 120, 125.
[88] Arendt, *The Human condition*, *op. cit.*, pp. 205, 207.

dos obtenidos, es para Arendt una actitud utilitaria o instrumental más adecuada para el «trabajo» o para el *homo faber* que para el ámbito de la política. Convertir la política en simple medio para conseguir un fin «más elevado» –sea la prosperidad económica, la salvación de las almas o (como en el caso platónico) la seguridad del filósofo– significa, desde el punto de vista arendtiano, una degradación de sus posibilidades[89]. La política, según parece, sólo debería servir a la política.

¿Por qué razón? ¿Es porque, según Arendt, los agentes políticos, a diferencia del *homo faber*, raramente consiguen alguna vez los resultados que ellos buscan (la acción política no es fabricación)? Arendt parece creer que si la política se orienta según fines, los agentes políticos actuarán conforme a la máxima de que el fin justifica los medios, por lo tanto, de manera violenta –una actitud que corresponde al *homo faber*, que hace uso (de un modo violento) de la naturaleza, pero no al agente político, quien trata con otros hombres–. De este modo, puede decirse que el *homo faber* rompe legítimamente los huevos con objeto de hacer una tortilla; o, mejor dicho, destroza con toda legitimidad un árbol con objeto de fabricar una mesa. Hablar, por tanto, de «fines que no justifican todos los medios», significa, para Arendt, «hablar en términos paradójicos; la definición de un fin radica precisamente en ser la justificación de los medios»[90]. Este planteamiento es sin duda falso. Toda la vida humana implica la persecución de fines, mas ciertamente no por cualquier tipo de medios. Toda persecución de fines debe ser sometida a reglas morales. Resulta absolutamente crucial comprender este aspecto, tanto en relación con la política como con todas las esferas de la actividad humana. Aquí Arendt se ha equivocado nuevamente a causa de su identificación de la persecución de fines con el uso de instrumentos físicos. En defensa de Arendt, podría argumentarse que su visión antiinstrumental no pretende sino una limitación de la política en algún sentido similar a la teoría de la asociación civil de Oakeshott. Mas este punto de vista (será discutido más adelante) no sólo aporta mucha más claridad sobre este tema; también se adecua mejor al papel relativamente más modesto que él adscribe a la política dentro del esquema de la vida humana. La intención de Oakeshott será la de limitar el marco de la política porque (para él), a causa de sus presupuestos, *no* es ya el *locus* supremo de la libertad humana y de la autorrevelación.

Dicho esto, debemos afrontar ahora otra serie de cuestiones o, mejor dicho, dos cuestiones muy ligadas al republicanismo político de Arendt. ¿Qué tipo de instituciones políticas (si existe alguna) podrían encarnar apropiadamente su ideal en el mundo moderno? Ciertamente, una cuestión inseparable de ésta es la siguiente, ya esbozada: ¿implica el republicanismo arendtiano una teoría política elitista que excluye a la mayoría de la huma-

---

89 *Ibid.*, p. 229.

90 *Ibid.*

nidad? Como puede observarse a la luz de algunas contradicciones no resueltas que se encuentran a lo largo de su obra, estas cuestiones causaron no pocas dificultades a la propia Arendt. De ahí que el lector de *Sobre la revolución* perciba un sorprendente cambio de dirección en esa obra. Después de desarrollar con cierta extensión su comparación entre las revoluciones francesa y americana –mientras la primera tuvo éxito, la segunda fracasó a la hora de establecer un régimen político republicano, porque, a diferencia de aquélla, estaba abrumada por las urgencias de las masas afectadas por la pobreza–, los argumentos de Arendt cambian de sentido. Al comprobar que un sistema representativo como el de la república americana confina la acción política a una pequeña minoría, ella comienza a lamentar el abandono por parte de los revolucionarios americanos de las instituciones originarias de la democracia directa tales como las reuniones en la ciudad[91]; incluso también la supresión, por parte de los revolucionarios franceses, de tales órganos espontáneos de democracia popular, como la Comuna de París y sus «secciones» y las *sociétés populaires*, aunque ellos fueron precisamente los canales a través de los cuales circuló la fuerza destructiva de las masas francesas empobrecidas. En *La condición humana*, Arendt va más lejos, hasta el punto incluso de dirigirse contra la idea general de su argumentación y alabar en gran medida el papel político de los movimientos laborales en las revoluciones europeas de los siglos XIX y XX. Según Arendt, sin embargo, la cristalización de este logro máximamente político no fue gracias a los partidos políticos de la clase obrera o de los sindicatos, sino de los «consejos populares», los órganos de participación política popular y directa, que, como ella sostiene, irrumpieron continuamente en todas las revoluciones desde la americana a la húngara de 1956, un fenómeno que ha quedado expresado de manera más notoria por el pueblo soviético en la Revolución rusa de 1917[92]. Arendt es, así pues, consciente de que estos «sistemas de consejos populares» fueron efímeros; mas ella no parece estar tan segura si la causa de ello fue su supresión en manos de fuerzas políticas ortodoxas o, más bien, su incapacidad a la hora de negociar la responsabilidad política.

Sea lo que fuere, Arendt va a depositar finalmente sus esperanzas en un sistema federal de consejos populares: «un principio de organización que empieza desde abajo, continúa hacia arriba, y finalmente conduce a un parlamento»[93]. Ciertamente, ella admite que un sistema de estas condiciones derivaría en una especie de elitismo, dado que la mayoría de la gente no puede o no desea acometer el compromiso de tiempo y de esfuerzo necesarios para una participación política de base: desde este punto de vista, el gobierno estaría en manos de una elite autoelegida de activistas políticos. «Las alegrías de la felicidad pública y las responsabilidades del asunto pú-

---

[91] Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, pp. 235-236.

[92] Arendt, *The Human condition*, *op. cit.*, p. 216; Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, p. 249; H. Arendt, *Crises of the Republic*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 189].

[93] Arendt, *Crises of the Republic*, *op. cit.*, p. 189.

blico se convertirían así en asunto de una minoría de todo tipo de condición social que disfrutan de la libertad pública y no pueden ser «felices» sin ella[94]. Para Arendt, esto representa la aristocracia justificada de aquellos que se preocupan por algo más que por su felicidad privada, y mucho más preferible que ser gobernados por los políticos de carrera que controlan las democracias representativas. Nadie podría quejarse de estar excluido del poder, toda vez que los excluidos se habrían excluido a sí mismos. Esta propuesta plantea algunas cuestiones: ¿por qué Arendt supone que su elite de activistas políticos concebirán y practicarán su actividad política de la manera no instrumental, no economicista que ella propone? Y de ser así, ¿por qué deberíamos ser gobernados conforme a las opiniones de aquellos cuya felicidad consiste en la política más que en otras esferas de la vida activa? ¿Acaso seríamos entonces gobernados por políticos de carrera a quienes podemos votar al margen del poder, o por políticos entusiastas cuyo poder podemos controlar sólo dedicando bastante o la mayor parte de nuestras vidas a la política? La tesis de Arendt según la cual esto último es posiblemente mucho mejor descansa en una sobrestimación del valor de lo político en comparación con otras formas de vida.

Finalmente, planteemos la última cuestión, ¿qué tipo de relación mantiene Hannah Arendt con el liberalismo? Al menos en dos aspectos su planteamiento es bastante coincidente con él, a saber: en primer lugar, en su apasionado individualismo, en su insistencia en la singularidad y en el carácter irremplazable de todo ser humano individual. Mas también coincidente con el liberalismo en un principio central de su pensamiento: la absoluta necesidad de dibujar un límite entre las esferas pública y privada de la actividad humana. De este modo, las dos *bêtes noires* de su teoría política no serán otras que el totalitarismo y el capitalismo consumista, que, por muy diferentes que puedan parecer, cometen el pecado de disolver este límite: mientras en el primero lo público termina engulliendo, por así decirlo, a lo privado, sucede de manera inversa en el último. Por definición, el liberal, sin embargo, no desea sino defender la esfera privada frente a la pública. Pese a que éste es el interés de Arendt, ella está mucho más preocupada por el efecto opuesto, a saber, la defensa del marco público contra el privado. De ahí, comparativamente, su escasa simpatía por la concepción liberal de la libertad, a la que define como «libertad de la política». A causa, pues, del excepcional valor que otorga a la acción política, su idea de libertad no puede ser, pues, liberal sino republicana.

---

[94] Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, p. 279.

V

C. B. MACPHERSON: INDIVIDUALISMO POSESIVO Y DEMOCRACIA LIBERAL

Crawford Brough Macpherson (conocido siempre bajo sus iniciales, C. B.) nació en 1911 en Toronto, Canadá, y vivió allí prácticamente toda su vida. Fue estudiante (durante cuarenta y cinco años) y profesor de la Universidad de Toronto (en el intervalo, durante una breve temporada, se graduó en la Escuela de Londres de Economía). Con una vida y carrera tan estable y acomodada, a primera vista se diferencia bruscamente de la turbulenta experiencia de los germano-americanos Marcuse y Arendt. No obstante, su pensamiento tiene algo en común con ellos, y especialmente con el de Marcuse –ambos pueden ser definidos como neomarxistas–. En algunos momentos, aunque no en todos, puede decirse que Macpherson es un marxista más ortodoxo; en otro sentido, lo es algo menos, ya que nunca fue seducido por la idea de una revolución violenta –el suyo es, antes bien, un marxismo «humanista»–. Por otra parte, cabe decir que tanto el marco explicativo utilizado por este pensador para analizar la historia occidental (en especial, la historia de su pensamiento), como la perspectiva ética que va a aplicar sobre ella parten esencialmente del legado de Marx. Esto no significa, sin embargo, que su planteamiento esté exento de originalidad. Al contrario, Macpherson es uno de los pocos pensadores de su siglo capaces de desarrollar una posición marxista original. Asimismo, dada su prosa clara y elegante, es un marxista ciertamente atípico. Para resumir de una manera excesivamente simplista sus logros, podría decirse que Macpherson propone una extensa y detallada elaboración de la teoría marxista de la ideología, aplicándola a los pensadores políticos más significativos de la era capitalista. Pero éste no es un interés simplemente histórico. Él va a tratar de ampliar este análisis histórico y de extrapolarlo no sólo a la construcción de su propia crítica moral de la sociedad capitalista, sino también a su propia visión de una sociedad mejor.

El libro más conocido de Macpherson, publicado en 1962, es *Teoría política del individualismo posesivo*. El «individualismo posesivo» es, en realidad, el concepto sobre el que va a girar todo su trabajo (se podría decir, el más significativo). Así lo puso de manifiesto de manera un tanto irónica en el prefacio de otro libro publicado veinte años después, al señalar que estaba de acuerdo con un crítico «que había destacado que nunca había escrito acerca de otra cosa que de individualismo posesivo». Su libro de 1962 traza el surgimiento y el desarrollo de las líneas de este individualismo posesivo en el marco de la filosofía política del siglo XVII. Sin embargo, tal vez la perspectiva más sistemática acerca de este concepto se encuentre en la obra *Teoría democrática*, una colección de artículos escritos principalmente en los años sesenta y publicada en 1973, en particular, en el importante artículo titulado «La maximización de la democracia». En 1977 Macpherson volvió a plantear el desarrollo histórico del individualismo posesivo en la obra *Vida y épocas de la democracia liberal*, donde añadirá algunos análisis acerca de algunos pensadores cuyas figuras van desde Bentham y los teóricos actuales a aquéllos ya analizados en su libro de 1962. En estos tres libros cabe cifrar la contribución más significante de Macpherson. No obstante, se debería también hacer mención de *El mundo real de la democracia* (1965) y de *El ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos* (1985), por no hablar de sus propias contribuciones a su recopilación de escritos titulada *Propiedad* (1978).

Por decirlo en pocas palabras, la tesis de Macpherson sostiene que la democracia liberal, de la cual se siente tan orgulloso Occidente, no es sino un profundo error a causa de sus raíces históricas y sociales ligadas al individualismo posesivo. Desde su punto de vista, en la sociedad y pensamiento occidentales, el liberalismo precedió a la democracia, a la vez que el individualismo posesivo fue el antecedente que dio forma al liberalismo. Sin embargo, él mantiene que el individualismo posesivo y la democracia son incompatibles; de ahí que la síntesis buscada por la modernidad no sólo sea inestable, sino que también su componente democrático esté seriamente incapacitado a causa de su poderoso aunque incompatible compañero.

Macpherson se remonta así a los orígenes de «la teoría política del individualismo posesivo» volviendo al siglo XVII y, específicamente, al primero y más importante de los filósofos políticos, Thomas Hobbes. Éste, pese a ser célebre (o relevante) por su defensa de la soberanía casi absoluta de los gobernantes políticos, no era en realidad liberal, mas sí claramente un individualista en el sentido metodológico del término, pues razonaba enteramente desde las premisas de los individuos y sus intereses. Según Macpherson, no puede afirmarse que Hobbes fuera un simple individualista, pero sí un individualista *posesivo*. El individualismo posesivo es una concepción del hombre (de la «esencia humana», en las palabras de Macpherson) y de la sociedad humana. La primera va a ser definida por él de este modo:

> [se concibe] al individuo, esencialmente, como alguien propietario de su propia persona o de sus capacidades, sin que deba nada por ellas a la sociedad. Desde este planteamiento, el individuo no es visto ni como un todo moral ni como una parte del todo social más amplio, sino como propietario de sí mismo... El individuo es libre siempre y cuando sea el propietario de su persona y de sus capacidades[1].

A este individualismo posesivo corresponde una cierta clase de sociedad, denominada por Macpherson «sociedad posesiva de mercado»[2]; dicha sociedad está compuesta de

> [...] individuos libres e iguales relacionados entre ellos como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido gracias a su propio esfuerzo. La sociedad está compuesta de relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política [es] un [...] mecanismo creado para proteger la propiedad y mantener en orden las relaciones de intercambio[3].

Esta imagen del hombre y de la sociedad implica ciertas consecuencias lógicas[4]. La autoridad política impone contratos pero, a diferencia de las sociedades primitivas, no asigna autoritariamente los trabajos o las recompensas. La tierra y los recursos pertenecen a los individuos y son libremente alienables (por ejemplo, a través del mercado). Esto también afecta a «la capacidad de trabajo de cada individuo» (un fenómeno que distingue la «sociedad de mercado posesiva» de lo que Macpherson llama «simple sociedad de mercado», una sociedad uniclasista de pequeños propietarios que venden sus productos en el mercado, una idea que ya fue defendida por Rousseau y Jefferson, pero que, desde el punto de vista de Macpherson, no puede existir en el mundo moderno). «Todas las posesiones, incluida la propia fuerza humana, son productos; [...] todos los individuos [...] deben continuamente ofrecer esos productos (en el más amplio sentido) en el mercado, compitiendo con otros». Así la sociedad de mercado posesiva (a causa de las diferencias existentes entre «energía, destreza o posesión» entre los diferentes individuos) se convierte en una sociedad dividida en clases, en, a decir verdad, una sociedad capitalista, definida por dos clases: una minoría de propietarios de tierra y de los recursos productivos, que compra la «capacidad de trabajo» a los otros; y una mayoría que, sin tener ninguna propiedad o recursos productivos, debe vender esa capacidad a los miem-

---

[1] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 3 [ed. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanova, 1970].

[2] *Ibid.*, p. 54.

[3] *Ibid.*, p. 3.

[4] *Ibid.*, p. 54.

bros de la clase poseedora[5]. En esta sociedad domina asimismo una mentalidad: «Todos los individuos buscan racionalmente maximizar sus utilidades», y, en esa medida, es normal que quieran más de lo que tienen. Dado que del retrato de esta sociedad y del hombre en sociedad se deduce una determinada visión de la «esencia humana» –o de la naturaleza humana–, ésta se aprecia como natural y justificada, incluso inevitable. Tal es el punto de vista del individualismo posesivo.

Y éste es, según Macpherson, el punto de vista de Hobbes. Para Macpherson, es su individualismo posesivo, y no su famosa teoría de la soberanía casi absoluta, el aspecto verdaderamente más significativo de su filosofía política –o más bien, es el primer aspecto el que va a servir de fundamento al segundo.

Se ha convertido ya en un lugar común decir que la famosa descripción hobbesiana de los horrores del «estado de la naturaleza», en el cual «la vida del hombre [es] desagradable, brutal y breve», y que funciona en su teoría para justificar los poderes soberanos del gobernante, se asienta en gran medida en su concepción de la naturaleza *humana*. Según Macpherson, el planteamiento hobbesiano no representa en realidad una descripción de la naturaleza humana como tal, sino, antes bien, de la naturaleza del hombre dentro de la sociedad de mercado posesiva –hombres que no son más que individualistas posesivos–. Sin embargo, cabe decir que, a pesar del error, en la medida en que Hobbes trata de mostrarnos los rasgos universales del ser humano, este planteamiento nos ofrece asimismo –aun cuando la sociedad de mercado posesiva estuviera por entonces dando sus primeros pasos–, una visión muy adecuada de los contemporáneos de Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII[6]. En efecto, Macpherson se encarga cuidadosamente de subrayar que la sociedad del mercado posesiva no necesita implícitamente un régimen económico de *laissez-faire* (tal como se desarrollará posteriormente, junto con la visión del mercado como un orden autorregulado)[7]. La teoría de Hobbes –y también la de Locke– va a «responder», según Macpherson, a la primera fase mercantilista del mercado capitalista: esto convierte a los hombres hobbesianos en la encarnación del individualismo posesivo. «El análisis hobbesiano acerca de la naturaleza humana, del cual se deriva toda su teoría política, es realmente un análisis del hombre burgués»[8].

¿Qué nos demuestra esto? En primer lugar que los hombres hobbesianos son por naturaleza seres en busca de su provecho, seres asociales que entran en las relaciones sociales por puro egoísmo: «Por nuestra naturaleza, nosotros no buscamos –dice Hobbes– la sociedad por ella misma, sino

---

[5] *Ibid.*, p. 55.

[6] *Ibid.*, p. 61.

[7] *Ibid.*, p. 58; C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Londres, Oxford University Press, 1973, pp. 247-248.

[8] Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, *op. cit.*, p. 239.

en la medida en que podemos recibir algún honor o alguna ganancia (...) Toda sociedad, por lo tanto, existe para obtener una ganancia o la gloria»[9]. (En esta cita, las referencias a la «ganancia» y al «beneficio» se ajustan más adecuadamente a las tesis de Macpherson que las de la «gloria» y «honor», pero Macpherson piensa de otra forma. Volveremos sobre esta cuestión). Por decirlo de otro modo, los hombres valoran las relaciones sociales sólo como un medio de incrementar su «poder», un poder que es definido por Hobbes como «un medio presente del hombre para obtener algún aparente bien futuro»[10]. Igualmente famosa es la afirmación hobbesiana de que los hombres siempre buscan de manera natural más poder: «Yo observo una inclinación general en toda la humanidad, un perpetuo deseo de poder y poder que cesa sólo con la muerte».

Pero ¿por qué esto debe ser así? Según Macpherson, la razón de ello es que Hobbes ve los poderes de los diferentes individuos como necesariamente enfrentados entre sí. Tal como Hobbes expone, el poder de una persona, por lo tanto, no es una cualidad absoluta sino comparativa, el «prestigio» de su poder sobre el de los otros. Pero Hobbes va más allá. La vida social, en la medida en que es una lucha por un poder superior, llega a ser también una lucha para incrementar el propio poder a través de su ejercicio sobre los otros. «Aunque los beneficios de esta vida podrían ser mucho mayores acudiendo a una ayuda mutua, sin embargo estos pueden obtenerse mejor a través del dominio»[11]. La dominación de otros hombres no sólo neutraliza un poder potencialmente hostil, sino que es susceptible de incrementar el poder de cada uno[12]. Según Macpherson, esta imagen de la sociedad como un combate competitivo del poder, dentro de la cual se encuentra especialmente el poder sobre los otros, en busca del propio beneficio, no es otra cosa que la descripción de la sociedad de mercado competitiva.

¿Pero es realmente así? Posiblemente, existan dos razones para dudar de la interpretación realizada por Macpherson. Uno podría no estar de acuerdo con su visión acerca de la sociedad de mercado competitiva (burguesía capitalista); o también, estando de acuerdo (más o menos) con ella, podría señalar que la visión hobbesiana del estado de naturaleza es igualmente susceptible de ser aplicada a las sociedades no burguesas, no capitalistas y a los hombres (aunque no, como hace Hobbes, a «la condición natural de la humanidad»). La segunda objeción es más importante, y Macpherson está obligado a afrontarla. De ahí que dé gran importancia al siguiente pasaje de Hobbes:

---

[9] *Ibid.*, p. 240.

[10] Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, *op. cit.*, p. 35.

[11] Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, *op. cit.*, p. 240.

[12] Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, *op. cit.*, p. 59.

El valor, o estimación de un hombre, es, como el de todas las otras cosas, su precio; es decir, el que se le atribuye por el uso de su poder, por lo tanto algo no absoluto, sino una cosa dependiente de las necesidades y del juicio de los demás (...) Igual que en otros aspectos, en el hombre no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio[13].

Según la interpretación que ofrece Macpherson de este pasaje, el valor real de un hombre no es sino el que tiene en el mercado, es decir, en un mercado laboral en el que algunos hombres venden su «poder» a otros. Es más, el texto anteriormente citado continúa así:

Pues aunque un hombre (como la mayoría de los hombres hacen) se valore a sí mismo con el valor más alto posible, su valor real no es otro que el que estiman los demás.

Y más allá:

La manifestación del valor que mutuamente nosotros nos atribuimos es lo que se denomina comúnmente honor y deshonor. Valorar a un hombre lo mejor posible es honrarle; lo peor posible, deshonrarle.

En otras palabras, el hombre hobbesiano entiende la estima personal y el honor en los mismos términos, y casi del mismo modo que su respectivo valor mercantil personal. «Los ricos son honorables»[14]. La riqueza es honor, de modo que ésta no es sino poder. Mas Hobbes va, asombrosamente, más allá: «La codicia de los grandes ricos es honorable», porque el poder para conseguirlo es mayor. De este modo, la lucha por la «gloria» apenas puede separarse, desde el punto de vista de Macpherson, de la búsqueda de riqueza. Ahora bien, Hobbes pudo ver esta búsqueda de gloria como un universal sólo porque «el desarrollo de las relaciones capitalistas» había conducido a «la liberalización de los antiguos lazos sociales de más clases de hombres»[15].

Por ello, los hombres hobbesianos son por naturaleza codiciosos, individuos asociales, amorales, que se consideran libres para competir por las ganancias, por el poder y por la gloria, principalmente a través de la riqueza que pueden adquirir explotando su valor mercantil (esto es, el valor mercantil de sus capacidades) y de aquello que pueden dominar de cualesquiera otros individuos. Ellos son amorales, en el sentido de que no tienen ni reconocen ningún tipo de obligaciones con otros individuos, obligaciones diferentes de las que ellos mismos eligen crear por medio del contrato. Hobbes

---

13 *Ibid.*, p. 37.
14 Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, *op. cit.*, p. 244.
15 *Ibid.*, p. 241.

rechaza (en contra de la tradición) la existencia de una instancia objetiva parecida a la justicia natural, conmutativa o distributiva. «Para hablar con propiedad, la justicia conmutativa es la justicia propia de un contratante, esto es, un acto de conveniencia, para comprar y vender [...] que pide y presta [...] y para otros tipos de contrato»[16]. El valor «de todas las cosas desde el punto de vista del contrato», según Hobbes, se calibra por el deseo de los contratantes, de ahí que su valor exacto sea el que se satisfagan en dar». La antigua idea escolástica de que «era injusto vender más caro de lo que se compra» se convierte para Hobbes en algo absurdo.

Ciertamente es plausible, al menos desde el punto de vista de Macpherson, la tesis de que las actitudes de los hombres hobbesianos –que, desde el punto de vista del filósofo, hacen necesaria la creación de reglas dictadas por un poder soberano para «atemorizarlos»– son, de hecho, las actitudes propias del individualismo posesivo que sirven de motivación a los participantes de una sociedad de mercado burguesa. Sin embargo, cabría objetar que esa interpretación elude algunas otras «causas de lucha» que también podrían haber estado igual o más presentes en la mente de Hobbes, a saber, la intolerancia religiosa, y las ambiciones guerreras de los grandes potentados, que rompen la paz de Inglaterra y de Europa a lo largo del siglo XVII y anteriores. Mas el argumento de Macpherson trata de apuntar más lejos, perdiendo así toda plausibilidad cuando él señala, o parece señalar, que el estado de naturaleza hobbesiano, la guerra de todos los hombres contra todos, «es realmente» la sociedad de mercado posesiva, aunque sin ley o autoridad política alguna. Desde el punto de vista de Macpherson, el rasgo más destacable del estado de naturaleza, del que Hobbes deduce la obligación política, esto es, la idéntica inseguridad de todos los hombres, es que en realidad se deriva de los «supuestos del mercado»[17]. El concepto de sociedad de mercado sin ley es, a pesar de todo, una monstruosidad sociológica, cuando no una contradicción. Ciertamente, la guerra hobbesiana de todos contra todos, en la que la vida humana es desagradable, brutal y breve, no puede ser identificada con las innegables inseguridades de la sociedad de mercado. Sin embargo, lo más cierto del argumento de Macpherson es que en realidad existe una evidente y, tal vez, significativa *similitud* entre el estado de naturaleza hobbesiano y ese mercado de *laissez-faire* y ajeno a toda regulación. Esto será de gran importancia cuando consideremos el desacuerdo existente entre otros pensadores posteriores, tales como Rawls y Nozick.

Macpherson reconoce a Hobbes el mérito de haber propuesto una visión significativa de las realidades de su propia sociedad; sin embargo, él percibe que la teoría de Hobbes no fue aceptada por sus contemporáneos,

---

[16] Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, *op. cit.*, p. 63.

[17] *Ibid.*, p. 79.

ni por ninguna generación posterior de la sociedad de mercado posesiva. ¿Cuál es la razón de ello? Según Macpherson, la causa se debe a uno de los grandes defectos de la teoría de Hobbes[18]. Hobbes deduce su teoría de la soberanía del postulado de la idéntica inseguridad de todos lo hombres en el marco de una sociedad de mercado totalmente fragmentada. Lo que él no acierta a ver es que tal sociedad también posee una base muy significativa en la solidaridad, a saber, la clase. La solidaridad de la clase capitalista puede muy bien crear un sustituto para la soberanía hobbesiana, esto es, una clase gobernante, una que sea obviamente *preferida* por la burguesía. Para Macpherson, este error de Hobbes fue «corregido» por Locke. De ahí que la teoría política lockeana se considerara mucho más aceptable que la de Hobbes.

La teoría política de Locke se sitúa en los orígenes del liberalismo en el marco del mundo anglosajón. Como es bien sabido, Locke, a diferencia de Hobbes, va a valorar un derecho natural individual de libertad y a defender una forma de gobierno más limitada y condicionada que la de Hobbes. No obstante, desde el punto de vista de Macpherson, la continuidad con los postulados de la teoría hobbesiana es innegable, y no únicamente en lo que respecta al tema del individualismo posesivo (a pesar de que Locke era, a juicio de Macpherson, menos radical y un pensador más consistente en este aspecto). Las tesis de Locke acerca del gobierno y de la obligación política, son, a pesar de algunas confusiones, esencialmente las mismas que las de Hobbes. Es conocido también que Locke va a dedicarse más cuidadosamente a constituir un derecho «natural», individual, de propiedad privada. Ahora bien, Macpherson subraya que él va a hacer algo más: tiene éxito a la hora de transformar un derecho *limitado* de apropiación en uno *ilimitado*. «El asombroso logro de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y así eliminar todos los límites de la ley natural para el derecho»[19].

El menor grado de radicalismo teórico lockeano, comparado con el de Hobbes, se revela en el hecho de que la premisa básica de su argumento no es la naturaleza ni los deseos de los hombres, sino la voluntad de Dios –la cual, según Locke, es lo mismo que la ley de la naturaleza–. Dios ha creado a los hombres para que sirvan a sus propósitos, de ahí que éstos tengan derecho a la vida. Asimismo, él ha creado el resto del mundo para que la humanidad haga uso de él para sobrevivir y mejorar la vida; los individuos, sin embargo, no pueden conseguir esto sin hacer de lo que necesitan para sus fines su propiedad exclusiva –de ahí el derecho natural a la propiedad–. Pero este derecho no es incondicional. Dios dio la tierra al hombre «racional y trabajador», no al codicioso y pendenciero, a quien desea beneficiarse del trabajo de los otros. El trabajo de un hombre es su propia propiedad. El

[18] *Ibid.*, pp. 93-94.
[19] *Ibid.*, p. 199.

trabajo es entonces el título que define la propiedad en bienes: para hacer una apropiación justa, uno debe «mezclar el propio trabajo» con lo que uno se apropia. Es más, el derecho a la apropiación no es ilimitado: dado que su justificación es mejorar la vida humana, nadie puede apropiarse de la tierra o de sus frutos más de lo que él pueda usar debidamente, «a fin de utilizar las cosas con provecho para la vida antes de que se echen a perder»[20]. Cualquiera que tome más de lo que usa, que permita que la creación divina sea expoliada para su propiedad, «toma más de lo que le corresponde», es decir, toma lo que pertenece a otros. Si esta regla se obedece, se satisfará un requisito ulterior: que uno pueda apropiarse de algo sólo en la medida en que deje «lo suficiente y de igual cantidad» para los demás.

Una pequeña reflexión deja claro que la tesis lockeana de un derecho condicionado y limitado de apropiación trata de aplicarse a las etapas primitivas de la historia de la humanidad –a la apropiación original de la tierra y de sus frutos por parte del hombre–. En realidad, como el propio Locke pone de manifiesto, esto sólo puede aplicarse a un estado primitivo de la sociedad humana, a una etapa premonetaria y por lo tanto premercantil. La invención y aceptación general del dinero no anula las condiciones originales y las limitaciones relativas a la apropiación por la ley natural, pero sí va a modificar considerablemente su significado. Pues, al principio, el oro y la plata no son expoliados, y de este modo un hombre podría acumularlos infinitamente: el plan divino no se desbarata con ello, nada que sea útil para la vida humana se malgasta. Por este motivo, Locke justifica la adquisición ilimitada (en la medida en que se tome de cierta forma) y, por tanto, de un modo bastante explícito, la ilimitada desigualdad en lo que respecta a la posesión de la propiedad.

Sin embargo, como Macpherson destaca, el argumento lockeano hace surgir dos cuestiones obvias, aunque no discutidas explícitamente por Locke. Primera: *¿cómo* puede un individuo adquirir legítimamente tantas propiedades como Locke imagina (dado que la apropiación supuestamente se justifica «mezclándola con el propio trabajo»)? Segunda: *¿por qué* debería una persona desear acumular cantidades ilimitadas de propiedades si el punto relevante de la apropiación sólo radica supuestamente en su carácter de apoyo de la vida humana?

Consideremos en primer lugar la segunda cuestión. Como Macpherson muestra, Locke ciertamente no considera racional la simple acumulación de oro y plata. Cuando él escribe que «es posible que un hombre pueda poseer con justicia más tierra de la que él por sí mismo pueda usar por el producto de oro y plata, obteniendo un interés»[21], Locke anticipa claramente la economía de mercado. La función propia que adquirió el dinero, por lo tanto, desde el punto de vista de Locke, no fue la del acu-

[20] *Ibid.*, p. 201.
[21] *Ibid.*, p. 204.

mulamiento, sino la de ser una «fuerza de cambio», esto es, la de usarse como capital[22]. El capital se rentabiliza de la manera más aprovechable, para producir más capital, y así sucesivamente. Asimismo, las tierras pueden y deben ser acumuladas sin límite, en cuanto capital[23]. Dicho en otras palabras: Locke tiene aquí en mente no sólo una economía de mercado, sino una economía de mercado capitalista –o, como Macpherson diría, una sociedad de mercado posesiva.

Ahora bien, *¿cómo* puede una persona adquirir legítimamente tanta propiedad? ¿Cómo se «supera» esta condición «mixta del trabajo»? Muy simple, según Macpherson. Si una persona es el «dueño» de su trabajo, puede venderlo –al propietario de la tierra, por ejemplo–. Y si algunos propietarios de tierras han adquirido legítimamente grandes propiedades, otros muchos hombres tendrán que hacerlo también. Ciertamente, Locke no dice esto, pero lo asume implícitamente. En un pasaje que se ha convertido en sumamente significativo, donde se expone las implicaciones de la condición «mixta del trabajo», Locke hace hincapié en que tanto «[...] el mineral que extraigo de la tierra como el follaje que mi siervo ha cortado se convierten igualmente en *mi* propiedad»[24]. El sirviente ha vendido su trabajo, yo lo he comprado, de modo que sus frutos son míos. El mercado de trabajo capitalista está ya operando. Locke añade, en una justificación ulterior, que los trabajadores ingleses, pese a carecer de tierras, están –materialmente– mejor en lo que concierne a alimentación, vestido y vivienda que los «reyes» de las sociedades primitivas, donde la tierra no había sido objeto de apropiación individual (por ejemplo, los jefes de las tribus indias americanas)[25]. La ingente productividad de la economía de mercado capitalista asegura que la creación de Dios pueda servir mejor a las finalidades divinamente dispuestas al servicio de la vida humana. La humanidad en su conjunto no sufre, sino que se beneficia de la ilimitada apropiación capitalista. Es más, Macpherson sostiene convincentemente que esta economía y esta sociedad capitalistas, monetaristas, de mercado, y dividida en clases son tratadas por Locke como una parte del estado de naturaleza, prescrito por la ley de la naturaleza, y que precisamente el gobierno fue instituido para protegerlas[26]. Macpherson argumenta un poco más adelante que, para hacer esto, el gobierno debe ser un gobierno de la clase poseedora de la propiedad, y que esto, además, fue la intención de Locke[27]. Esto último probablemente justifica tan poco esa interpretación como la propia y significativamente ambigua posición de Locke acerca de este asunto.

---

[22] *Ibid.*, pp. 205-206.
[23] *Ibid.*, p. 207.
[24] *Ibid.*, p. 215.
[25] *Ibid.*, pp. 211-212.
[26] *Ibid.*, pp. 208-209.
[27] *Ibid.*, p. 249.

En cualquier caso, Macpherson puede convincentemente mantener que la teoría lockeana supuso una revolución moral. Él «eliminó los lastres morales con los que hasta ese momento se tropezaba la ilimitada producción capitalista»[28]. Asimismo, identificó la «esencia del comportamiento racional» con la «apropiación del trabajo»[29]. A diferencia de Hobbes, él condenó, como era tradicional, la «codicia», pero la redefinió no como avidez excesiva, sino como el deseo de llevarse la propiedad justa de los demás[30]. Todo esto lo hizo en razón de unas interpretaciones de la ley de naturaleza y del estado de naturaleza que, según Macpherson, no hacen sino reflejar las instituciones y la moralidad propias del capitalismo, o, en otras palabras, del individualismo posesivo.

Fue en el siglo XVIII cuando la filosofía que Macpherson denomina individualismo posesivo se consolidó, sobre todo gracias al trabajo de dos grandes pensadores liberales de la Ilustración escocesa, David Hume y Adam Smith. Macpherson, sin embargo, al estudiar el desarrollo de este concepto, no presta excesiva atención a esta etapa, pese a que, ciertamente, se hace eco de la llamativa tesis de Hume de que «la humanidad, por naturaleza, se mueve por una avidez de conseguir bienes y posesiones [que] es insaciable, incesante [y] universal», una pasión tan poderosa que, unida a la natural escasez de estos bienes, sería «directamente destructiva de la sociedad», si no fuera frenada por la *convención de la propiedad*, y la *virtud artificial de la justicia* (respecto a la propiedad de los demás)[31]. Como Hume señala, las reglas exclusivas de propiedad, pese a que directamente tratan de frenar la avidez de bienes, indirectamente sirven para estabilizar la sociedad e incentivar la industria, aunque deban ser complementadas con una disposición para «transferir el consentimiento»[32]. Como pone de manifiesto este argumento, este tipo de individualismo posesivo, que Locke basó en una ley natural, se ha convertido en Hume (como también en Smith) en utilitarista. Esto habrá de permanecer así hasta el siglo XIX.

El interés de Macpherson en observar el desarrollo del individualismo posesivo se centra, pues, en el siglo XVII, donde tuvo sus orígenes, y en el siglo XIX, cuando el liberalismo del que formó parte empezó a transmutarse en democracia liberal. Aunque la detallada discusión de Macpherson de este desarrollo en la obra *La vida y épocas de la democracia liberal* ofrece datos acerca de la elaboración y modificación de su marco conceptual, su posición también puede encontrarse en ciertos ensayos clave de su *Teoría democrática*. Analicemos esta cuestión.

---

[28] *Ibid.*, p. 221.
[29] *Ibid.*, p. 233.
[30] *Ibid.*, pp. 236-237.
[31] C. B. Macpherson, *The Rise and Fall of Economic Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 112.
[32] *Ibid.*, p. 110.

Los ensayos de *Teoría democrática* son, en realidad, un análisis de la teoría de la democracia liberal desde una perspectiva histórica. Macpherson percibe en la historia del pensamiento dos planteamientos alternativos de la «esencia humana»: el del hombre como un ser «esencialmente consumidor de servicios», y el del hombre esencialmente «como hacedor y creador», alguien que disfruta del ejercicio de las facultades humanas[33]. Desde el punto de vista de Macpherson, la teoría que justifica la teoría de la democracia liberal pretende hacer justicia a ambas concepciones. O, como también advierte, la democracia liberal pretende maximizar tanto las utilidades como los poderes de los individuos. Macpherson no tiene más remedio que disentir: considera esta mezcla, por decirlo suavemente, un «frágil compromiso».

Según Macpherson, la visión del hombre como alguien que ejerce sus poderes es, con mucho, la más antigua de las dos. Es una idea dominante, en diferentes formas, tanto en el pensamiento griego como en el cristiano. En realidad, domina la tradición occidental (aunque reconociendo que de una forma extremadamente no igualitarista) hasta el siglo XVII, época que asiste al nacimiento del individualismo posesivo. Es entonces cuando una visión diferente empieza a dominar progresivamente: que el hombre es, esencialmente, un consumidor, en realidad, a causa de su deseo infinito, un consumidor inagotable[34]. Esto no tiene que significar necesariamente que la concepción del hombre como hacedor, o como alguien que emplea sus poderes fuera desechada; más bien se va a subordinar a la otra concepción, tomando una forma adecuada a la luz de esta subordinación. El hombre llegó a ser visto esencialmente como un ser consumidor y *apropiador*; la acumulación de propiedades –acumulación infinita– se convirtió, así pues, en lo más valioso, la forma más racional de ejercer los poderes humanos.

¿Por qué surgió este modo de pensar, que Macpherson encuentra en Hobbes, Locke y los pensadores liberales? Él trata de dar respuesta a esta pregunta en un doble sentido. En primer lugar, se trata de algo que responde a la dinámica de la sociedad de mercado capitalista o posesiva, la cual *necesita* que los hombres se comporten de acuerdo con estas características. Por otro lado, responde a una visión de la vida humana considerada como una «batalla incesante contra la escasez» o (lo que es lo mismo) entregada continuamente a mejorar la productividad»[35]. Macpherson acepta que esta visión tuvo, durante algún tiempo, consecuencias económicas funcionales. Sin embargo, él la encuentra extremadamente poco atractiva. La continua escasez es la otra cara de la moneda del deseo infinito, al cual las primeras épocas castigaron como el pecado de la avaricia. Resulta obvio que Macpherson simpatiza sobre todo con esta tesis.

---

33 Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval, op. cit.*, p. 5.
34 *Ibid.*
35 *Ibid.*, p. 17.

Volvamos a la democracia liberal. Resulta ahora evidente cómo para Macpherson su pretensión de maximizar los poderes individuales es falsa, pues, más bien, los deforma y corrompe. Macpherson hace implícitamente la distinción entre dos tipos de poderes, o esfuerzos relativos a las capacidades humanas; aquellos relacionados con el «trabajo materialmente productivo»; y otros como «la creación estética o la contemplación (...) la experiencia religiosa (...) componer música (...) o jugar a juegos de habilidad»[36]. Desde este punto de vista, parece que la distinción de Macpherson entre consumo de servicios y ejercicio de poderes no coincide con la distinción habitual de los economistas entre consumo y producción. Sin embargo, no cabe duda de que el argumento de Macpherson es muy parecido al sostenido por pensadores como Marcuse y Arendt, a saber, una crítica del *éthos* «consumista» del capitalismo contemporáneo avanzado, que para estos tres teóricos, desde diversos puntos de vista, es objeto de desprecio. Ahora bien, lo que añade Macpherson a estas críticas es su objeción de que el capitalismo moderno fracasa en cualquier caso a la hora de maximizar las utilidades individuales[37] –una objeción ésta que parece estar ligada en gran medida a la estrechez de miras propia del marxismo–. Su crítica parece más poderosa cuando niega la igualdad distributiva de los servicios dentro de una economía de mercado capitalista. Pero él está más interesado en los efectos del mercado capitalista sobre la distribución de los poderes. El mercado capitalista es un intercambio de poderes, pero no es un intercambio justo, dado que la propiedad de «los medios de trabajo» es monopolizada por una clase minoritaria. Para ser capaz de hacer uso de los propios poderes y, en esa medida, de desarrollarlos y disfrutar de ellos, uno ha de tener acceso a los medios de trabajo (capital). «Sin ellos (...), su propio medio de trabajo tiene que pagar para acceder a otros». De este modo, el mercado capitalista «por su propia naturaleza, impone una red continua de transferencias por parte del poder de algunos hombres sobre otros»[38]. Un Estado del bienestar redistributivo no puede contrarrestar esta transferencia impuesta porque hacerlo significaría destrozar los incentivos de los que depende el propio capitalismo. Aquí cabe apreciar la teoría marxista de la explotación y de la alienación desde un nuevo punto de vista. Macpherson trata de dar un paso más al mantener que la comprensión moderna normal del término «poder», en tanto que éste significa poder contra o sobre otros, es una deformación del propio sentido, provocado por la sociedad de mercado posesiva o –si se prefiere– el individualismo posesivo. Así él denomina al concepto moderno «poder de extracción», mientras que su concepto preferido es el «poder de desarrollo».

Así, el problema relacionado con la democracia liberal moderna es que ella descansa en una sociedad de mercado posesiva y en esa medida

[36] *Ibid.*, p. 54. ¿Es acaso el juego de bolos (un juego de habilidad) tan bueno como la poesía (una creación estética)?

[37] *Ibid.*, p. 7.

[38] *Ibid.*, pp. 10-11.

nunca ha conseguido escapar del *éthos* individualista posesivo. Los primeros teóricos de la democracia moderna anglosajones –los utilitaristas Jeremy Bentham y James Mill– tampoco trataron de escapar de él. Lo que ellos buscaban era democratizar el liberalismo tal como ya era. Desde el punto de vista de Macpherson, esto no es sino un proyecto imposible obligado a terminar en una autocontradicción. «Con Bentham y James Mill los orígenes de la democracia liberal tuvieron un pobre comienzo»[39].

No se puede dudar de que Bentham y su seguidor, el más viejo de los Mill, consideraron al hombre como un ser esencialmente consumidor de servicios, un maximizador de su propio placer sin ningún límite, lo que en el postulado psicológico fundamental de Bentham se llamaba utilitarismo. También resulta evidente que ambos vieron la riqueza como uno de los medios más importantes para conseguir el placer (o la felicidad, que el benthamismo identifica con el placer, si bien Macpherson va más allá de esto al sostener que los utilitaristas *identifican* riqueza y felicidad)[40]. Bentham y James Mill adoptaron y, en realidad, abogaron por las tesis ya elaboradas por los economistas políticos clásicos, a saber, el libre mercado, la protección de la propiedad privada y la necesidad de la igualdad como un incentivo económico (todo lo cual se deduce de su visión de la naturaleza humana)[41]. De ahí que tanto Bentham como Mill estuvieran de acuerdo con la idea de que era natural que los hombres, en busca de su ventaja, buscaran el poder sobre los otros. Así lo expresa Bentham:

> Los seres humanos son los instrumentos más poderosos de producción, de ahí que todo el mundo se encuentre deseoso de utilizar los servicios de su compañero para multiplicar su propia comodidad. Ésta es la razón de la intensa y universal sed de poder; igualmente, el predominante odio a la sujeción[42].

James Mill coincide: «El deseo (...) de ese poder que es necesario para mantener que las personas y propiedades de los seres humanos se sometan a nuestros placeres es una ley fundamental del gobierno de la naturaleza humana». A renglón seguido añade que este deseo es «la base de este gobierno»[43]. El fundamento, así pues, de la defensa benthamiana de la democracia es que ésta es, esencialmente, un mecanismo de defensa frente a la naturaleza humana.

A pesar de todo, el utilitarismo benthamiano también tiene un marcado acento igualitarista (sobre todo, en el famoso postulado ético de que cualquier individuo cuenta para sí y sólo para sí mismo), sin el cual los

[39] C. B. Macpherson. *The Life and times of Liberal Democracy*. Oxford. Oxford University Press. 1977, p. 25.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*, pp. 28-30.

[42] *Ibid.*, p. 26.

[43] *Ibid.*, p. 36.

benthamianos difícilmente podían haber sido demócratas en cualquier sentido, o incluso utilitaristas. Según Macpherson, su defensa de la democracia estaba, sin embargo, continuamente amenazada y confundida por las premisas no igualitaristas del individualismo posesivo en el que ellos creían. Esto explica, desde el punto de vista de Macpherson, sus contradicciones y componendas en el tema del sufragio universal, incluso en el sufragio para mayores de edad[44]. James Mill podía defender un sufragio con una mayoría de clase obrera sólo porque él creía que ellos aceptarían el liderazgo de la clase media. Según Macpherson, Bentham, por su parte, sólo se reconcilió con la democracia a partir de la experiencia de los Estados Unidos, que le mostró que la mayoría de los pobres comprendía las ventajas de la propiedad, y no tenía ninguna intención de atacarla[45].

Existe, por supuesto, otra explicación de estas cuestiones, a saber, la situación política real que sirvió de marco para los escritos de Bentham y James Mill, así como para el movimiento para la reforma constitucional radical de la que ambos fueron participantes activos, un movimiento de los políticamente excluidos que abarcaba a la burguesía y a la clase obrera. No fue éste un movimiento claramente democrático. Macpherson tiene bastante razón al decir que el impulso a la democracia provino de la clase obrera. Tuvieran o no los benthamianos la intención genuina de establecer la democracia, lo cierto es que ellos no la consiguieron en la Acta de Reforma de 1832, que sólo concedió el derecho a voto a la burguesía industrial. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX la presión para instaurar la democracia por parte de la clase obrera llegó a ser paulatinamente más poderosa, hasta que, según Macpherson, se hizo evidente que no podía resistirse más[46]. Uno de los primeros teóricos en entender esta reivindicación fue el propio hijo de James Mill, Stuart Mill.

La actitud de Macpherson hacia James Mill es más benevolente que la mantenida con James Mill o Bentham. No puede decirse, sin embargo, que la versión del joven Mill de la democracia liberal fuera más igualitaria que la de sus antecesores (significativamente, él va a ofrecer el voto plural a los electores más cualificados), pero sí muestra un mayor respeto a las aspiraciones de la clase obrera, a su autonomía y a sus derechos[47]. En este punto su posición difiere de la de sus predecesores en otra cuestión. A diferencia de ellos, J. S. Mill buscaba incorporar a su teoría la visión del hombre (y de la mujer) como un ser esencialmente creador y que ejerce sus propios poderes (tanto de él como de ella). Esto se puede explicar simplemente si observamos que él es un autor que participa del creciente rechazo del *éthos* capitalista materialista que ya había sido enérgicamente expresado en autores como Carlyle, Ruskin, Marx y muchos otros. Mill distinguió con cierto

[44] *Ibid.*, p. 35
[45] *Ibid.*, pp. 39, 37.
[46] *Ibid.*, p. 31.
[47] Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval, op. cit.*, p. 174.

éxito entre placeres elevados y placeres bajos (una distinción similar en su función, aunque no necesariamente en su sentido a la distinción mantenida por Macpherson entre consumo de servicios y ejercicio de poderes), y trató de defender la democracia ante todo como un medio susceptible de servir al desarrollo de las capacidades creativas, morales e intelectuales humanas –«el mejoramiento de la humanidad»–. El desarrollo humano fue para él mucho más importante que el desarrollo económico, de ahí que él esperara con impaciencia la consecución futura de un «Estado inmóvil» de saciedad económica, en el que los hombres y las mujeres pudieran entregarse al desarrollo de sus capacidades para disfrutar de los «placeres elevados» (o, como Macpherson diría, ejercieran sus poderes humanos). Es evidente que Mill no ve al hombre como un ser definido por su infinito desear o por su necesidad de apropiación. Sin embargo, a pesar de esto, desde la interpretación macphersoniana, el joven Mill (él mismo un economista destacado) fue incapaz de librarse de los presupuestos del individualismo posesivo[48]. A decir verdad, Macpherson exagera el grado en el que Mill quedó comprometido, *pro tem*, con la economía de mercado capitalista. Como Macpherson reconoce, él sí percibió las injusticias derivadas de las desigualdades de la clase victoriana y lamentó sus efectos en la vida de las clases obreras. De ahí que defendiera una transformación fundamental –aunque gradual e incruenta– del sistema económico, en el que las empresas capitalistas serían reemplazadas por cooperativas de trabajadores, poniendo así fin a la división de la sociedad en dos clases económicamente hostiles. Macpherson reconoce, en efecto, esto. Ahora bien, el hecho de que Mill propusiera mantener la institución de la propiedad privada, así como un sistema de mercado de coordinación para disponer de incentivos económicos, revela, en su opinión, que Mill seguía encerrado en la mentalidad del individualismo posesivo[49].

Sea como fuere, el sistema capitalista no se ha transformado en un sistema de cooperativas de trabajadores. En cierto modo se ha demostrado que James Mill y Bentham tenían razón en lo que se refiere al respeto de la mayoría a las instituciones y valores burgueses. De hecho, nuestra situación actual no es sino una combinación de democracia liberal y capitalismo de mercado, en el que Macpherson constata la incompatibilidad entre democracia igualitaria y desigualdad capitalista, y de la cual, además –más que nunca– cabría decir que la imagen del hombre como un ser definido por el deseo y por la apropiación infinita se impone. En cuanto a la teoría de la democracia liberal, como Macpherson señala, cabría decir que, tras un extenso periodo en el cual siguió los pasos dados por el desarrollismo de John Stuart Mill, terminó aceptando, finalmente, alrededor de la mitad del siglo XX (en las personas de Joseph Schumpeter, Robert

---

[48] Macpherson, *Liberal Democracy*, *op. cit.*, pp. 51-53, 55-56.
[49] *Ibid.*, p. 61.

Dahl y en varios pensadores elitistas y «pluralistas») la «realidad», considerando así la democracia como un cuasimercado, en el que la mayoría de la población desempeñaba un papel en gran medida pasivo, mientras los políticos competían para lograr sus votos tanto como las firmas competían por su dinero. La justificación ofrecida de ambos sistemas era la misma, a saber, la maximización de la utilidad[50].

No es necesario decir que Macpherson mantiene discrepancias con esta realidad. ¿Cuál es, entonces, el camino a seguir? Es evidente a la luz de su crítica a John Stuart Mill que Macpherson necesita abandonar la concepción capitalista de propiedad (propiedad privada), y de confianza en el mercado, con su dependencia de esa imagen del hombre como consumidor infinito de servicios. Él, en realidad, ha considerado el tema de la propiedad en diversas ocasiones. A este respecto, él apela a la suplantación de la propiedad *privada* por la propiedad *común* (aunque el marxismo cuasihistoricista a menudo le hace expresar esta demanda como una predicción). Toda propiedad, observa Macpherson, no es sino «una demanda ejecutable de una persona para hacer un uso o beneficiarse de algo»[51]. La propiedad privada es un derecho de uso o de beneficio *exclusivo*, un derecho del propietario no sólo para hacer un uso o para beneficiarse, sino también para excluir a otros de ese uso o beneficio». La propiedad común, insiste Macpherson, es tanto un derecho de los individuos como lo es la propiedad privada (y ha de ser claramente distinguida de la propiedad estatal); es el derecho de los individuos a «no ser excluidos del uso o del beneficio que la sociedad o el Estado ha declarado que es de «uso común» (supuestamente por todos los miembros de la sociedad o Estado en cuestión)[52]. En este sentido, la propiedad común es una institución perfectamente familiar –incluye «tierras comunes, parques públicos, calles de ciudades, carreteras»–. Desde el punto de vista de Macpherson, esto debería abarcar más cosas. La apoteosis de la propiedad privada se deriva del individualismo posesivo, de la visión del hombre como ser de la apropiación consumista, que inevitablemente priva a la mayoría de la población del derecho de acceder a los medios de trabajo y, en esa medida, sometiéndolos a una transferencia forzosa de sus poderes a otros. Los medios de trabajo (o, como Macpherson también señala, las fuerzas productivas acumuladas en una sociedad) deben, por lo tanto, convertirse en propiedad común. Esto, sin embargo, no *es* en absoluto la propuesta marxista radical que parecería. Un derecho común que no excluye el uso o beneficio de las fuentes productivas de una sociedad podría significar, según la explicación dada por Macpherson, una de estas dos posibilidades: 1) un derecho de trabajar en ellas, y ganar un salario de este modo de

---

[50] *Ibid.*, pp. 77 ss.
[51] Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, *op. cit.*, p. 123.
[52] *Ibid.*, p. 124.

trabajar; o 2) un derecho de salario procedente del conjunto de la sociedad, en la medida en que se necesite para una «vida plenamente humana», independientemente del trabajo. Esto último, como Macpherson reconoce, no es otra cosa que el Estado del bienestar[53]. Este Estado del bienestar *es* la propiedad común de los medios de producción.

Esta aparente defensa del Estado de bienestar causa cierta perplejidad, dada la opinión sostenida por Macpherson de que éste no puede contrarrestar la «transferencia de poderes» de los trabajadores a los capitalistas que mantienen el mercado en funcionamiento (véase lo dicho anteriormente). Asimismo, el Estado de bienestar es innegablemente una parte de esa democracia liberal «realmente existente», que es causa de insatisfacción para Macpherson (incluso si ésta experimenta en la actualidad algunas dificultades serias y cambios). ¿Imagina Macpherson la riqueza distribuida (o redistribuida) por el Estado de bienestar como una dimensión producida sin recurso al mercado y sus incentivos? La respuesta es, presumiblemente, sí. En «La maximización de la democracia», Macpherson apela al «modelo socialista» como un modelo en el que «ninguna red de transferencia de poderes» resulta necesaria»[54]. Ahora bien, ¿qué es un «modelo socialista»? De manera un tanto sorprendente, Macpherson parece encontrar este modelo en los sistemas de viejo estilo soviético, a los cuales se refiere como «libertades socialistas practicadas», lamentablemente deformadas, sin embargo, por la ausencia de libertades civiles y políticas (y así por su propia forma de suprimir los «poderes individuales»). Macpherson espera así con impaciencia una especie de convergencia de los modelos soviético y occidental, donde el primero incorpore las instituciones de la democracia liberal; y el segundo, el sistema económico al estilo soviético. Cabe decir que Macpherson no previó el repentino y total fracaso de este último, en todo caso no más que el resto de la profesión científico-social en su totalidad. Al contrario: Macpherson creía (como escribía en 1967) que «la democracia occidental desde ese momento tendría que enfrentarse progresivamente a la fuerte competencia de las naciones comunistas»[55].

¿Cómo podría funcionar un comunismo democrático, libre, al margen del mercado? ¿Cómo podría producirse una mezcla correcta de bienes en suficiente cantidad como para proveer a las necesidades y deseos de la gente? Como Marx, Macpherson se ocupa de la abolición de la escasez. Él así imagina una forma de ataque que, por decirlo así, se dirige a los dos términos del problema, el subjetivo y el objetivo. La escasez es, en parte, una dimensión mental, un producto del hombre como ser definido por el consumo y el deseo infinitos, del individualismo posesivo. Estas categorías mentales, tal vez funcionales en épocas más pobres, son consideradas ahora por

[53] *Ibid.*, p. 206.
[54] *Ibid.*, p. 14.
[55] *Ibid.*, p. 35.

Macpherson como innecesarias a la par que inhumanas. Deberíamos, en suma, liberarnos de ellas[56]. De este modo, podemos beneficiarnos de la ayuda de la tecnología productiva avanzada, que, a juicio de Macpherson, nos permite satisfacer de manera razonable nuestras necesidades limitadas económicamente con un gasto relativamente escaso de tiempo y de esfuerzo[57]. Provistos, reformados y liberados de este modo podemos entregarnos a ejercer nuestros poderes para mejorar nuestra vida, como John Stuart Mill en gran medida imaginó. Cabe aquí llamar la atención sobre las considerables diferencias existentes entre la actitud ante la tecnología de Macpherson de, por ejemplo, la de Marcuse (Macpherson es aquí más marxista). Para el pensador alemán, nuestra tecnología en cuanto tal es parte de esas categorías mentales que nos han esclavizado; para Macpherson, en cambio, son un posible medio de liberación y de emancipación.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Al comparar la teoría macphersoniana con la de Hayek, parece que la primera no incorpora una comprensión real de la función económica de los mercados, que ha de relacionar el problema de las existencias y el de las demandas. La tecnología, además de permitir el ejercicio de nuestros poderes humanos, no indica por sí misma lo que debe producirse. Ni (contrariamente a lo que Macpherson parece pensar) la dedicación al ejercicio de los poderes humanos (signifique esto lo que signifique) implica necesariamente una demanda limitada de producción económica, toda vez que ese ejercicio podría también ser ilimitado, y necesitar medios materiales para lograr su fin (uno no puede viajar a la luna o explorar los misterios de la física de partículas sin estar dotado de un equipo instrumental extremadamente caro). De ahí que haya que concluir que, por muy correcta que pueda ser la crítica moral de Macpherson al capitalismo consumista, sus soluciones son utópicas e inútiles. De este modo, cabe señalar que tanto la fuerza como las debilidades de su planteamiento provienen de su orientación típicamente marxista.

---

56 *Ibid.*, pp. 17, 20.

57 *Ibid.*, p. 19.

SEGUNDA PARTE

LIBERALISMO COMBATIENTE

VI

MICHAEL OAKESHOTT: RACIONALISMO Y ASOCIACIÓN CIVIL

De Michael Oakeshott puede decirse que es uno de los pensadores más fascinantes y relevantes que han dirigido su pensamiento a los problemas de la filosofía política del siglo XX, comparable, quizá únicamente en este aspecto, con Hannah Arendt, aunque desde una orientación muy diferente. A diferencia de casi todos los autores tratados en este libro, Oakeshott ha escrito su obra en Inglaterra, en donde nació y vivió; en sus mejores textos, se nos revela como un inigualable maestro de la prosa inglesa. De un modo incuestionable, cabe afirmar que es el más perfecto estilista de la filosofía política inglesa de este siglo, posiblemente de toda la historia; y además de las estrictas cualidades literarias, su escritura alcanza –en sus mejores momentos, en absoluto escasos– una mezcla de ingenio, intuición, lucidez y precisión que hace de la lectura de Oakeshott un placer inusual. No obstante, se debe añadir que lo aquí dicho supone una descripción de las virtudes de Oakeshott. Su obra también deja entrever otros aspectos menos agradables –por ejemplo, cierta tendencia al dogmatismo y un desdén tan manifiesto y completo por sus adversarios intelectuales que no sólo considera carente de todo interés entablar batalla con los argumentos ajenos, sino que menosprecia sus puntos de vista con un evidente menosprecio–. Oakeshott parece un hombre plenamente seguro de su talento, en ningún caso sin razón.

Al igual que alguna de las otras figuras principales de la filosofía política del siglo XX –como, una vez más, Arendt, Hayek, Popper (y Hobbes en el siglo XVII)–, los intereses intelectuales de Oakeshott no fueron en un primer momento políticos, o al menos no exclusivamente. Su primer libro (y responsable de su temprana fama), *Experience and Its Modes* [*La experiencia y sus modalidades*], publicado en 1933, cuando Oakeshott rondaba los treinta años, es un trabajo de filosofía general y metafísica en el que sólo se menciona de pasada el tema de la política (y ni siquiera figura en

el índice). Sus dos libros más importantes aparecieron bastante más tarde: *Rationalism in Politics* [*Racionalismo en política*] en 1962 –aunque los ensayos que lo componen datan de un periodo comprendido entre 1947 y 1961– y su obra maestra *On Human Conduct* [*Sobre la conducta humana*] en 1975, cuando Oakeshott tenía cerca de 70 años. Ciertamente, no resulta nada fácil definir la posición política defendida por Oakeshott a partir de estas dos obras. *Rationalism in Politics* le dio la fama, o la celebridad, como el más destacado portavoz del conservadurismo de su tiempo y como azote del «racionalismo» (ligado estrechamente a aquello que Weber llamaba racionalización): la palabra clave de su libro es *tradición*. Aun así, en *On Human Conduct* Oakeshott se muestra más bien como un individualista liberal, que basa sus argumentos en el concepto de *asociación civil*. Varios comentaristas se han preguntado hasta qué punto cada uno de estos «dos Oakeshott» es coherente con el otro, esto es, si ambos son un único y continuo Oakeshott. Por otro lado, etiquetarle simplemente como un individualista liberal sería ciertamente mantener una interpretación *demasiado* simplista. Mi propia opinión, que será explicada posteriormente, es que «los dos Oakeshott» no son completamente coherentes entre sí; o, por decirlo de otro modo: mientras que el conservadurismo (de cierto tipo) es verdaderamente consecuente con el liberalismo político, el conservadurismo *político* no lo es.

A pesar de cualquier inconsistencia que pueda aparecer entre ambas, tanto *Rationalism in Politics* como *On Human Conduct* son libros sobresalientes. Desafortunadamente, no se puede decir lo mismo, a mi modo de ver, de *Experience and Its Modes*: en este libro algunas de las doctrinas centrales que se presentan me resultan excéntricas y nada plausibles, y, en lugar de estar realmente desarrolladas y trabajadas con algún detalle, muy a menudo están apenas razonadas. A pesar de esto, no podemos ignorar este libro, no sólo porque ha sido ampliamente admirado, sino porque ha dejado algunas huellas en el trabajo posterior de Oakeshott. Afortunadamente, creo, no demasiadas: Oakeshott no habría llegado a ser el gran filósofo político de sus últimos años si se hubiera dejado coaccionar por el sistema filosófico de su primer libro.

La experiencia y sus modalidades

En *Experience and Its Modes* [*La experiencia y sus modalidades*], Oakeshott presentó su propia versión del idealismo filosófico, en el que la realidad se identifica con la experiencia humana, y la verdad se define en términos de coherencia de ideas (en lugar de correspondencia de ideas con una realidad externa): de este modo, se descubre la realidad, y se conoce la verdad, cuando (o si) se alcanza a través de la ordenación de la experiencia un sistema de ideas completamente coherente (o «mundo de

ideas», en la terminología de Oakeshott). Este intento, dice Oakeshott, es el propio de la filosofía[1]. Pero la filosofía no es la única respuesta ante la experiencia, ni siquiera el único mundo de ideas que ésta genera. Lo que Oakeshott llama «modalidad» [*mode*] de la experiencia es, a diferencia de la filosofía, una tentativa para comprender la realidad desde un específico, limitado (en palabras de Oakeshott, abstracto) punto de vista[2]. El libro de Oakeshott considera detenidamente tres modalidades de esta clase –las llamadas historia, ciencia y práctica– mientras que explícitamente evita afirmar que ésta sea una lista completa[3]. Debemos contemplar ahora qué tiene que decir Oakeshott sobre las tres modalidades, y de sus relaciones entre sí y con la filosofía.

Oakeshott recalca que una modalidad de la experiencia «no es una parte separable de la realidad, sino una totalidad desde un punto de vista limitado». Desde este punto de vista, la historia es la organización del conjunto de la experiencia «*sub specie praeteritum*», esto es, en la forma del pasado –o mejor dicho, en la forma del pasado *por su propio interés*– [4]; el significado de esta expresión quedará puesto de manifiesto más adelante. Este pasado histórico resulta conocido a través del mundo de la experiencia del *presente*; por tanto, «el pasado en la historia permanece en el presente», e incluso «es el presente». No importa lo que crean los historiadores, su cometido no es (ni puede ser) descubrir «qué ocurrió realmente», sino «cuál es la evidencia que nos obliga a creer»[5].

La definición de Oakeshott de la ciencia como una modalidad de la experiencia es, ciertamente, interesante. Es un mundo de ideas que emana del deseo de escapar del mundo privado de la experiencia personal hacia «un mundo de experiencia común y comunicable [...] en el que el acuerdo universal es posible». Toda su historia «debe ser vista como un patético [*sic*] intento de encontrar, en vista de increíbles dificultades, un mundo de experiencias demostrable y definido, uno [...] independiente de las idiosincrasias de los observadores particulares, un mundo absolutamente impersonal y estable»[6]. La forma en la que este intento ha conducido a la ciencia ha sido el hecho de concebir el mundo «bajo la categoría de cantidad», un mundo susceptible de una medición precisa y descrito en términos generales[7]. No todas las ciencias responden perfectamente a este ideal, pero no deja de ser por eso el ideal científico; toda ciencia aspira a la condición de la física. En opinión de Oakeshott, no hay razón intrínseca para que la sociología, la economía, etc., no puedan ser ciencias en este

---

[1] M. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, 1993, pp. 48, 82.
[2] *Ibid.*, pp. 71, 74.
[3] *Ibid.*, p. 75.
[4] *Ibid.*, pp. 71, 106, 111.
[5] *Ibid.*, p. 107.
[6] *Ibid.*, p. 169.
[7] *Ibid.*, pp. 171, 181.

sentido[8]. Sin embargo, para llegar a ser propiamente científica, cualquier disciplina debe dejar atrás «las inestables categorías de la experiencia personal como tales»[9].

¿Qué sucede con la práctica? La práctica es el mundo de la vida cotidiana, de la acción y del cambio –para ser más precisos, del cambio que pretende transformar «lo que es» para hacerlo conforme a «lo que debería ser», lo que implica dos tipos de conocimiento: del hecho y del valor–. Como indica también Oakeshott, la práctica es el ejercicio de la voluntad y la experiencia práctica «es el mundo *sub specie voluntatis*»[10]. La política pertenece claramente al mundo práctico. Uno de los presupuestos de la práctica, y una verdad necesaria del mundo de la práctica, es la libertad humana; el mundo de la práctica es un mundo de individuos autónomos. Según Oakeshott, esto significa que la fórmula cuasikantiana de que toda persona es un «fin en sí mismo», es asimismo un presupuesto constitutivo del mundo práctico. Por tanto, en el mundo práctico, la verdad otorga la libertad y «de igual modo, los errores de la práctica son aquellos que esclavizan»[11]. Pero esta admirable conclusión liberal no está fundada, por desgracia, en un argumento convincente. ¿Es la esclavitud un simple *error* de la práctica, o realmente es que los esclavos no pertenecen en absoluto al mundo de la práctica o al de los agentes? El mundo práctico no es sólo el mundo de los valores; en este mundo la coherencia y, por lo tanto, la verdad son «concebidas en términos de valor», bajo la soberanía de la verdad (y de los valores) morales y religiosos[12]. Oakeshott ve una posible objeción a esta consideración acerca del mundo práctico: no sólo las voluntades y los deseos humanos, sino también los juicios morales y los juicios de valor están mutuamente en conflicto, por lo que éste no puede ser un mundo coherente. Según algunos, «la más básica lección de la vida es la necesidad de reconocer estas diferencias irreductibles». Pero Oakeshott discrepa: estas diferencias son un «defecto incidental» del mundo práctico, y no una de sus características inherentes: «el principio de este mundo [práctico], como de cualquier otro, es la coherencia», que es también la condición tanto de la verdad práctica como de cualquier otra[13]. A pesar de las consideraciones de Oakeshott sobre la libertad, esta doctrina (como mantuvo más tarde Isaiah Berlin) tiene potenciales implicaciones completamente *anti*liberales. Se asemeja mucho a lo que Berlin llama «racionalismo monístico», además de ser notablemente distinto del punto de vista adoptado posteriormente por Oakeshott en su último y más importante libro *On Human Conduct*.

---

[8] *Ibid.*, p. 178.
[9] *Ibid.*, p. 176.
[10] *Ibid.*, p. 261.
[11] *Ibid.*, pp. 269-270, 308.
[12] *Ibid.*, pp. 261, 309.
[13] *Ibid.*, pp. 254-255.

Volvamos a *Experience and Its Modes*, y formulemos esta pregunta: ¿cuál es el estatus del conocimiento, o de «la verdad», que se produce en los mundos de la experiencia constituida por sus tres modalidades? Para Oakeshott, un conocimiento y una verdad tales son, cuanto menos, parciales. Cada modalidad tiene su propia (y relativa) validez, y el conocimiento que produce es verdadero desde su propio punto de vista, o, mejor dicho, es verdadero mientras reconoce sus propias limitaciones y relatividad: esto es, es conocimiento de un mundo parcial, no del conjunto de la experiencia, producto de la adopción de un punto de vista específico muy limitado. El mundo del conocimiento que resulta de las modalidades, cada una en su propia manera, es para Oakeshott «abstracto» antes que «concreto», esto es, una abstracción de la totalidad de la experiencia. Pero es, aparentemente, inherente a los mundos de las modalidades (o a aquellos vinculados con ellos) el hecho de *no* reconocer esta limitación y pretender poseer, al menos en principio, un conocimiento de la verdad en un sentido absoluto. Por ello, dejan de ser verdad y caen en el error, esto es, en la incoherencia y en la contradicción interna[14]. En el caso de la historia, la contradicción se da entre la forma y el contenido. La historia, por definición, es el conocimiento del pasado. Pero «suponer que este mundo de la historia está *realmente* en el pasado [...] nos sume en una contradicción radical». Como todo conocimiento, el conocimiento histórico es una organización de la experiencia, y toda experiencia es una experiencia del presente. Oakeshott resume así la contradicción de la historia: «Si el pasado histórico es cognoscible, debe pertenecer al mundo de la experiencia del presente»[15].

La ciencia no deja de ser menos contradictoria, pero de distinto modo. El conocimiento científico es el conocimiento de las generalizaciones: para ser más precisos, la ciencia «busca generalizaciones que seguirán siendo relevantes más allá de lo que de hecho se haya observado». En realidad, la ciencia busca, a ser posible, generalizaciones universales, que necesariamente van más allá de lo que ha sido observado en cualquier momento. Así, Oakeshott cree –o creyó al menos– que las conclusiones de la ciencia son –y sólo pueden ser– aserciones de probabilidad. Como él mismo indica, son «una inferencia de la naturaleza probable de cada *A* en particular, haya sido o no observada, o incluso de la naturaleza probable de todas las *Aes*, cuales éstas sean, a partir de la naturaleza del conjunto de *Aes* observadas» (cursiva nuestra). El conocimiento científico, entonces, no es realmente conocimiento de la realidad, sino que es simplemente conocimiento probabilístico[16]. Más aún, es sencillamente hipotético: una «ley» científica no afirma realmente la existencia de nada: sino que afirma la –probable– dependencia

---

[14] *Ibid.*, pp. 34, 73-74, 77-80, 330.
[15] *Ibid.*, pp. 146, 148-149, 107.
[16] *Ibid.*, pp. 174, 188, 207.

de una consecuencia (efecto) bajo alguna condición *si* esta última ha cobrado realidad. El mundo de la ciencia, dice Oakeshott, es un mundo de «supuestos», que –en contradicción con su propia concepción– «no tiene contribución alguna que hacer a nuestro conocimiento de la realidad»[17].

El lector podrá anticipar ahora el análisis similar que hace Oakeshott del mundo de la práctica. El argumento, esta vez, es el siguiente. La práctica se encarga de *cambiar* un mundo de experiencia dado, asumiendo así que este último es incoherente y debe convertirse en coherente. Pero, finalmente, nunca logra hacer que exista este mundo coherente –si lo hiciera, conllevaría necesariamente el fin de la propia práctica. A partir de estos presupuestos, Oakeshott concluye que una modalidad de la experiencia basada en la premisa del cambio –esto es, el cambio de la realidad– no puede conocer la realidad en sentido completo, y es, por tanto, incoherente[18]. Sin embargo, el mundo de la práctica es el único de todos los mundos que es inevitable: es el mundo de nuestras vidas «irremediablemente abstractas»[19]. Historia, ciencia y filosofía, por el contrario, son intentos de escapar a la responsabilidad de vivir[20]. Aun así, la filosofía es el único mundo de la experiencia capaz de llegar a la verdad sin reservas ni limitaciones y en toda su concreción. Como escribe Oakeshott: «La filosofía significa experiencia sin reservas o presuposiciones (...) en la que la determinación de permanecer insatisfecho con todo lo que no sea un mundo de ideas totalmente coherente es absoluta e incondicional»[21]. No en vano está entre sus cometidos comprender y evaluar nuestros mundos abstractos de experiencia, como la historia, la ciencia y la práctica. Por esto, *Experience and Its Modes* es indudablemente un libro de filosofía.

Como se ha explicado, la filosofía del primer Oakeshott puede parecer plausible, coherente e incluso atractiva. Pero debemos considerar ahora un aspecto de ella que me parece, de hecho, completamente equivocado. Esta cuestión no es otra que la relación entre la filosofía y las modalidades de la experiencia, y de las propias modalidades entre sí. Según Oakeshott, no puede existir relación alguna: cada una procede a partir de un punto de vista que excluye completamente a las demás. De este modo, cualquier intento de hacer inferencias de un mundo a otro es, por definición, un completo equívoco, y, según repite Oakeshott con frecuencia, manifiesta *ignoratio elenchi* y cae en el error lógico de la carencia de sentido. En otras palabras, cada uno de los mundos carece de sentido para los demás[22].

Frecuentemente, Oakeshott realiza esta afirmación no sólo en un sentido general, sino también en relación con los casos específicos. Así: «La

[17] *Ibid.*, pp. 215-217.
[18] *Ibid.*, pp. 304-306.
[19] *Ibid.*, p. 83.
[20] *Ibid.*, pp. 296-297.
[21] *Ibid.*, p. 82.
[22] *Ibid.*, pp. 75-76, 156-157.

filosofía no tiene ninguna influencia sobre la conducta práctica de la vida», de hecho, «una vida filosófica es una monstruosidad». Consecuentemente, «la filosofía (...) necesita para existir el mantenimiento de su independencia frente a todos los intereses ajenos y particularmente frente a los intereses prácticos»[23]. Oakeshott está ciertamente entusiasmado con la idea de mantener la total separación entre la práctica y los demás mundos. No se puede extraer ni de la historia ni de la ciencia guía alguna para la vida práctica, de hecho, «lo que más obstaculiza el desarrollo pleno del pensamiento científico es el interés práctico»[24].

No es necesario decir que Oakeshott era consciente de que éstas eran opiniones iconoclastas. ¿Se pueden sostener? A mi modo de ver, la respuesta es, definitivamente, no. Examinemos, en primer lugar, la relación entre la ciencia y la práctica. La caracterización de la ciencia en sí misma que hace Oakeshott está ahora en alguna medida superada (contrástese con la opinión de Popper), aunque éste no es el punto importante. El punto de vista ortodoxo –y en mi opinión el correcto– es que toda ley científica, sin importar lo esotéricos que puedan ser los conceptos en que está expresada, debe ser en primer lugar demostrable y, si es posible, demostrada *por* la prueba de la experiencia (observación o experimento), y, si es válida, puede ser aplicada con éxito al mundo de la práctica (en eso que se llama ciencia aplicada o tecnología). Oakeshott tiene en cuenta que ésta es la visión normal, pero la considera una ilusión. En cambio, dice, «Una idea científica debe ser transformada, sacada del mundo de la experiencia científica, antes de que pueda afirmarse en el mundo de la práctica»[25]. Sólo así puede la ciencia tener consecuencias prácticas, o tener alguna influencia sobre el mundo cotidiano de las percepciones sensoriales de las que originalmente se separó para buscar una verdad estable e impersonal. En un sentido esto es muy cierto. Sin embargo, si Oakeshott estuviera en lo cierto en lo que respecta a la total separación y a la mutua irrelevancia de la ciencia y la práctica, una transposición tal de un mundo a otro no podría ser posible. La visión de Oakeshott, de hecho, concibe erróneamente el lugar de la ciencia en el mundo humano y, de un modo más específico, su papel crucial dentro de la civilización moderna del siglo XX (además de no hacer justicia a la importancia filosófica de la ciencia). Uno sospecha, en este punto, una cierta hostilidad hacia la ciencia muy semejante a su actitud hacia las ciencias sociales en sus posteriores escritos políticos.

La afirmación de Oakeshott de la irrelevancia mutua de la filosofía y la práctica posee también algunas implicaciones discutibles. Por ejemplo, implica que no puede existir –o legitimarse– algo así como la filosofía moral[26]. La filosofía moral es así un intento de filosofar sobre los valores

[23] *Ibid.*, pp. 1, 3, 338, 354.
[24] *Ibid.*, p. 171.
[25] *Ibid.*, pp. 199, 200, 265.
[26] *Ibid.*, pp. 309, 334-335, 337-338.

o de prescribir valores desde la filosofía –algo imposible para Oakeshott, puesto que los valores pertenecen al mundo de la práctica. La realidad fundamental (y por tanto la filosofía) no sabe nada de juicios de valor de la filosofía moral, ni tampoco de la filosofía política prescriptiva. De hecho, se puede dudar de si el mapa de la experiencia de Oakeshott posibilita la existencia de la filosofía política. A pesar de esto, en la época en la que Oakeshott realizó su famoso discurso inaugural de 1951, tenía el propósito de aplicar estas categorías a sus propio estilo de reflexión acerca de temas políticos, pero todavía entonces negaba la posibilidad de que la filosofía política, siendo filosofía, pudiera guiar o evaluar una práctica política[27]. No obstante, pese a rechazar cualquier intención prescriptiva en sus propios textos políticos, Oakeshott no era, como veremos, totalmente sincero. De todo ello ha surgido alguna confusión innecesaria.

¿Qué sucede con la historia y la práctica? Oakeshott admite que, en la vida práctica y por encima de cualquier política, los seres humanos sacan habitualmente enseñanzas del pasado, o se sirven del pasado para justificar sus comportamientos presentes, incluso para explicar el presente. Insiste, aun así, en que no es el pasado *histórico* el que es usado en estos casos, sino un pasado totalmente distinto: el pasado práctico. El pasado histórico, por definición, es el pasado por sí mismo y únicamente por sí mismo. El pasado histórico es, y debe ser, distinto del presente. «El historiador no se propone descubrir un pasado en el que las mismas creencias, las mismas acciones, las mismas interacciones tengan el mismo rango de existencia que las que ocupan su propio mundo»[28]. Esta noción de que existen –al menos– dos pasados (histórico y práctico) muy diferentes entre sí, pero cada uno igualmente válido desde su propio punto de vista, me parece harto extraña. Por fortuna –aunque más tarde repitió esta tesis en su ensayo «The activity of being an historian», publicado en 1955[29]–, Oakeshott no permitió que esta idea tuviera alguna influencia en sus textos políticos; según sospecho, porque no confió en ella plenamente. Uno de los conceptos políticos claves de Oakeshott –la tradición– implica sin duda alguna un pasado que informa y tiene que informar a la práctica del presente. Oakeshott, no obstante, en su importante ensayo «Political education» (reeditado en *Rationalism and Politics*), en el que lleva a cabo una larga exposición sobre el papel de la tradición en política, termina defendiendo que «el estudio de la política debe ser un estudio *histórico*» (cursiva nuestra)[30]; y en el brillante y fascinante capítulo tercero de *On Human Conduct*, «On the character of a modern European state», se encarga explícitamente de arrojar luz sobre nuestra comprensión de la política contemporánea por

[27] M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen, 1962, p. 132.

[28] Oakeshott, *Experience and Its Modes*, *op. cit.*, pp. 102-103, 105-106.

[29] Oakeshott, *Rationalism in Politics*, *op. cit.*, pp. 154-155.

[30] *Ibid.*, p. 230.

medio del análisis histórico. Sospecho que, incluso en la época en la que escribió *Rationalism in Politics*, Oakeshott no creía completamente en su doctrina de los dos pasados, ya que en momentos inesperados utiliza el término «historia» de un modo contradictorio con esta idea. Por ejemplo, a la hora de explicar el desarrollo de la ciencia –cómo se ha convertido en lo que es *ahora*– señala que «[...] históricamente, la ciencia, sin duda alguna, comenzó realizando tentativas concebidas de un modo imperfecto con objeto de encontrar un mundo estable». De nuevo, cuando desestima «la ciega pasión con la que la mente moderna ha concebido la *ciencia»*, señala que «hay pocos disparates en la historia con los que se puede comparar» esa ciega pasión»[31].

Me parece, en suma, que la dogmática y *apriorística* insistencia de Oakeshott en *Experience and Its Modes* en una total, rígida y hermética separación entre los diversos mundos de la experiencia supone una negación de lo que, precisamente, consideramos más verdadero de la vida humana y del mundo en el que vivimos. Se trata de un callejón sin salida filosófico. Esto, además (por suerte), contrasta fuertemente con sus textos posteriores sobre política: la gran fuerza y virtud de lo que no es sino su sutil y sensible reconocimiento de la contingencia, de la fluidez y de la falta de indefinición de los factores que influyen en la política y en la vida humana en general. Los escritos políticos siguientes van a manifiestar un espíritu muy diferente al de *Experience and Its Modes*.

Oakeshott acerca de la política

No se puede estar seguro de las razones del «giro a la política» de Oakeshott, o por qué razón Oakeshott, el filósofo, empieza a centrar su atención en la política más que en cualquiera otra cuestión; pero sus escritos sugieren con claridad que probablemente lo que le motivó fue su profunda consternación, incluso disgusto, por las tendencias surgidas en la política británica después de la Segunda Guerra Mundial. Sea cual sea la razón, la preocupación de Oakeshott por la política continuó a lo largo de su carrera intelectual. Como ya he mencionado, la interpretación de la filosofía política de Oakeshott debe tener en cuenta la relación que se presenta en su obra entre dos temas, el conservadurismo y el liberalismo, o la tradición y la libertad. Sin entrar en detalles, la dualidad temática se va a corresponder con dos fases, o con dos libros, *Rationalism and Politics*, publicado en 1962, y *On Human Conduct*, 1975. Pero la correlación está lejos de ser perfecta. *Rationalism and Politics*, que reúne ensayos escritos a partir de 1947, y pasa por ser el *locus classicus* del conservadurismo de Oakeshott, contiene al menos un ensayo «liberal» («The political economy of freedom») y otro

[31] Oakeshott, *Experience and Its Modes*, *op. cit.*, pp. 182, 312.

(«On being conservative») que, a pesar de su título, trata más del liberalismo que del conservadurismo, o quizá, para ser más justos, trata de deducir el liberalismo del conservadurismo. Una cuestión relativamente importante que debe ser planteada es saber en qué medida este planteamiento tuvo éxito; por ahora estos dos ensayos van a ser ignorados, y la atención se va a centrar en otros tres ensayos mayores, publicados todos entre 1947 y 1951 –no es ninguna casualidad que coincidan con el periodo de gobierno del Partido Laborista reformista al término de la guerra–. Estos textos se titulan «Rationalism in Politics», «Rational Conduct» y «Political Education» –también se citará otro ensayo de la misma época, «The Tower of Babel»–. Por ahora sólo nos interesaremos por Oakeshott el conservador.

«Political education», título dado a Oakeshott para la lectura inaugural de la London School of Economics, contiene una famosa definición de la política hecha por el propio autor: ésta es «la actividad de atender los acuerdos generales de un grupo de gente a los que el azar o la elección han reunido juntos» y, sobre todo, de «los grupos hereditarios cooperativos (...) que llamamos Estados»[32]. Un rasgo atractivo de estos tres ensayos es la extensión con la que Oakeshott trata la cuestión de la política: no en los términos de sus características específicas, sino simplemente como una práctica humana entre otras, con las que comparte sus marcas más esenciales. A este respecto, *On Human Conduct* proporciona un pronunciado contraste. El conservadurismo político de Oakeshott descansa en un análisis de la actividad humana en general.

Para ser más precisos, se basa en el análisis de la relación entre acción y conocimiento. «Toda ciencia, todo arte, toda actividad práctica que requiera cualquier tipo de habilidad, en realidad toda actividad humana, implica conocimiento»[33]. Esto, ciertamente, es un lugar común. También un lugar común, ciertamente proverbial, es el hecho de que, como decimos, «la práctica lo hace más perfecto»; o, dicho más correctamente, ya que la perfección es poco frecuente en la vida humana, la práctica mejora ampliamente la actuación, y una gran práctica es a menudo necesaria antes de que la actuación sea simplemente apropiada. En otras palabras, en la práctica de una actividad accedemos a un abundante conocimiento acerca de cómo llevar a cabo esa actividad, y con el tiempo, a medida que practicamos más, éste logra acumularse. Oakeshott añade a esta constatación algo banal y por tanto inobjetable un argumento que va más lejos y que va a devenir fundamental para su filosofía conservadora: la mayoría –si no todo y, en cualquier caso, en su parte más importante– de este conocimiento conseguido mediante la práctica no puede ser adquirido de otro modo. Por tanto, él llama a esta dimensión «conocimiento práctico»[34].

---

[32] Oakeshott, *Rationalism in Politics*, *op. cit.*, p. 112.
[33] *Ibid.*, p. 7.
[34] *Ibid.*, p. 8.

Hay, con todo, una segunda forma de conocimiento relacionada con la práctica, que Oakeshott llama –algo confusamente en mi opinión, por razones que explicaré– «conocimiento técnico». Oakeshott lo define así: «el conocimiento técnico [puede ser] formulado en reglas que son, o han de ser, intencionalmente aprendidas, recordadas y (...) puestas en práctica (...) esté esto –o no lo esté– formulado con precisión, su principal característica es que son susceptibles de una formulación precisa»[35]. Esto significa que este conocimiento técnico puede expresarse en un libro o en otra forma escrita –un manual de instrucciones o una guía, podríamos decir–. Acerca de este «conocimiento técnico» surgen varias preguntas. ¿Cuál es verdaderamente su valor a la hora de llevar a cabo una actividad? ¿Cuál es su relación con el conocimiento práctico? ¿Cómo podremos obtenerlo de entrada?

Brevemente, las respuestas de Oakeshott a estas cuestiones son las siguientes. El conocimiento técnico es más o menos inútil desde un punto de vista práctico –es inútil mientras no se complete con un conocimiento práctico, adquirido a través de la experiencia práctica–. Esto no significa que sea completamente inútil: puede valer como punto de partida para orientar a un principiante mientras comienza a obtener cierta maestría en una práctica. Ahora bien, ¿de dónde procede? En primer lugar –y esto es algo subrayado repetidamente por Oakeshott–, no procede de ningún esfuerzo individual, anterior a la práctica, que busque planear *a priori* cómo debería ser ésta llevada a cabo: la práctica es lógica y cronológicamente anterior, y el conocimiento técnico es un resumen o, como Oakeshott dice, «un breviario», de la totalidad de conocimiento que se necesita para la propia práctica, y que está presente en ella misma. Sirviéndose de nuevo de un contraste importante en *Experience and Its Modes*, pero aplicándolo de manera distinta, Oakeshott señala que la práctica es concreta, mientras que el conocimiento técnico es abstracto. El conocimiento que precisa la práctica no puede encontrarse en un libro, ni siquiera puede ser puesto, completamente, por escrito[36].

Oakeshott tiene que añadir una idea muy importante acerca del conocimiento práctico. ¿Puede ser transmitido de una generación a otra? ¿O debe cada generación comenzar de nuevo a aprender a adquirir maestría en las habilidades de la práctica? Si fuera como en este último caso, la humanidad no hubiera podido progresar; el conocimiento práctico, por lo tanto, claramente, se transmite. No obstante, no puede ser transmitido mediante el estudio de las reglas del conocimiento técnico abstraídas de la experiencia pasada. ¿Cómo se logra entonces? La respuesta de Oakeshott es: por aprendizaje. El conocimiento práctico se asimila mediante la dedicación de un individuo a aprender cómo se logra la maestría en una técnica,

---

[35] *Ibid.*, p. 7.
[36] *Ibid.*, pp. 10, 25, 120.

mediante la relación con personas (presumiblemente mayores) experimentadas en la práctica, «mediante el contacto continuo con alguien que está continuamente practicando». De ahí que el conocimiento práctico, según Oakeshott, pueda llamarse también conocimiento tradicional[37]. Ahora bien, ¿qué pasa si la práctica, por una razón u otra, debe enfrentarse a problemas totalmente nuevos? ¿Puede solucionar nuevos problemas el conocimiento tradicional? La respuesta de Oakeshott (y aquí, de pronto, su argumento se vuelve discutible) es afirmativa –de hecho, *únicamente* puede solucionarlos el conocimiento práctico tradicional–. Nadie puede reconocer, y mucho menos resolver, un problema que no se haya asimilado en el conocimiento de la práctica tradicional –del mismo modo que una hipótesis científica nueva para explicar hechos inesperados sólo puede ser aplicada *por un científico*, es decir, alguien ya habituado a la práctica del trabajo científico y poseedor del conocimiento práctico que se necesita para llevarlo a cabo–. Pero aún hay más: «Tanto los problemas [que surgen en la práctica] como el curso de la investigación que conduce a la solución de éstos, *ya están implícitos* en la actividad» (cursiva nuestra)[38]. Las prácticas, las tradiciones contienen el conocimiento preciso para solucionar los problemas que surjan.

¿Por qué, entonces, Oakeshott considera tan importante la distinción entre conocimiento práctico y técnico, y más aún en lo que se refiere a la política? La respuesta es simplemente que demasiada gente ignora, o niega, la importancia del conocimiento práctico. Mantienen, muy erróneamente, que todo conocimiento es conocimiento técnico, de ahí que éste se reduzca a explicar reglas o fórmulas, y se pueda aprender simplemente de un libro. A estos los denomina Oakeshott «racionalistas» y, en política, «ideólogos»[39]. La forma que toma el conocimiento técnico en política es llamada por Oakeshott «ideología» –más adelante consideraremos qué quiere decir con este término–. Al igual que sucede con el conocimiento técnico, la importancia de la ideología es mucho menor que la de las creencias del racionalismo político: su papel real es el de «resumir» el conocimiento práctico de una tradición política particular, como también cumplir una gran función académica, pero escasamente práctica.

He aquí cómo describe Oakeshott al racionalista político:

> Él admite (...) un pensamiento libre de obligaciones respecto a cualquier autoridad que no sea la *autoridad* de la razón (...) Es enemigo de la autoridad, del prejuicio, de lo que es sencillamente tradicional, costumbre o hábito. Su actitud mental es a la vez escéptica y optimista: escéptica porque no hay opinión, ni hábito, ni creencia tan firmemente arraigada o tan

---

[37] *Ibid.*, pp. 8, 11.
[38] *Ibid.*, p. 99.
[39] *Ibid.*, pp. 11-12.

firmemente sostenida que no dude en cuestionar y juzgarla mediante lo que él llama su *razón*; optimista porque el Racionalista nunca duda del poder que tiene su *razón*, cuando está correctamente aplicada, para determinar el valor de una cosa, la verdad de una opinión o lo apropiado de una acción. Más aún, está fortalecido por su creencia en una *razón* común a todo el género humano[40].

La política racionalista es «la política de la perfección y la política de la uniformidad (...) no hay sitio en el esquema [racionalista] *para lo mejor en cada circunstancia*, sólo hay lugar para *lo mejor*». Con su renuncia a reconocer la circunstancia, el racionalismo excluye la variedad. El racionalista rápidamente «reduce la complejidad y variedad de las experiencias a un número de principios, que atacará o defenderá sólo desde un punto de vista racional». Antes de reconocer la integridad o la autoridad de una tradición, el racionalista se ocupa de la «degradada empresa» de «clasificar el mundo a fin de seleccionar la «mejor» de las prácticas –como se cuenta del ecléctico Zeuxis, que intentó componer una figura más bella que la de Helena, mediante el ensamblaje de rasgos destacados por su perfección»–[41]. Pues bien, al igual que Zeuxis, el racionalista político es un idiota ingenuo y arrogante.

Él debe serlo menos, si reconoce la comunidad entre la política y otras prácticas, y la relación entre el conocimiento técnico y práctico. Ciertamente, aunque una buena parte de la argumentación de Oakeshott, en la que se incluyen algunos de sus pasajes más brillantes, hace referencia a prácticas distintas de la política, claramente, al mismo tiempo, su intención es arrojar luz sobre la política mediante analogías. Entre estas otras prácticas están la –ya mencionada– ciencia, el lenguaje (sería absurdo imaginar que las normas de la gramática inglesa o un buen uso del inglés pudo llegar a construirse con anterioridad al uso del lenguaje en la práctica) y, muy significativamente, la cocina. Estos tres ensayos que estamos examinando se refieren al arte de cocinar, pero la mayor y más iluminadora argumentación se encuentra en «Political Education». Cocinar, recalca Oakeshott, es una actividad concreta que no puede ser creada por «un ignorante, algunos alimentos y un libro de cocina»[42]. Ya que «el libro de cocina no es un principio que haya surgido independientemente del cual pueda surgir la cocina: no es más que una abstracción hecha a partir del conocimiento de alguien (anterior) sobre la cocina». La actividad de la cocina existió, y tuvo que existir, antes de los libros de cocina. Es más, «si [el libro] fuera la única guía [de un hombre], jamás podría empezar». Las recetas en un libro de cocina son simplemente el conocimiento técnico de

[40] *Ibid.*, p. 1.
[41] *Ibid.*, pp. 5-6, 131.
[42] *Ibid.*, p. 119.

la cocina; paralelamente, las recetas de la política racionalista o ideológica son la política de un libro de cocina.

Otra analogía, aún más célebre pero no tan perspicaz, usada por Oakeshott para socavar los principios de la política racionalista es la de montar en bicicleta, o la de los «*bloomers*». Los *bloomers* (llamados así por su inspiradora, la epónima Mrs. Bloomer) eran, cuenta Oakeshott, «una prenda extraña hecha para las mujeres que montaban en bicicleta» en los tiempos victorianos[43], profusamente ilustrada en ejemplares de *Punch* de la época, y que era algo parecido a los pantalones bombachos turcos. La cuestión es que fueron publicitados como una «vestimenta racional» para chicas ciclistas. Pero ¿lo eran? Sus defensores tenían en mente la actividad de montar una bicicleta, y tan eficientemente como fuera posible, teniendo muy en cuenta tanto la forma de la bicicleta como la del cuerpo humano (femenino). Los prejuicios tradicionales acerca de la vestimenta femenina iban a ser ignorados. Sin embargo, ciertamente, no lo fueron; de otro modo, los defensores de la vestimenta racional no habrían diseñado *bloomers*, sino pantalones cortos. Aun así, aduce Oakeshott, en esas circunstancias, este fracaso no fue realmente un error. Sin reparar en ello, estos racionalistas principiantes se habían puesto a resolver, no el problema de diseñar una prenda óptima para montar en bicicleta, sino el problema, más sutil y oportuno, de encontrar la mejor combinación entre la comodidad para montar en bicicleta y sus ideas sobre la decencia femenina. Tras considerarlo todo, los «*bloomers*» eran, de hecho, una solución más racional, más genuinamente racional, que los pantalones cortos[44]; en el siglo XX la cosa, sin duda, hubiera sido al revés.

La historia de Oakeshott sobre los «bloomers» sugiere numerosas cuestiones interesantes, pero si se entiende (como parece ser el caso) como ilustración de la diferencia entre el conocimiento técnico y el práctico, y sus respectivos papeles respecto a la práctica, debe ser considerada inadecuada. El conocimiento de los patrones temporales de la decencia femenina, que, según Oakeshott, presionaba –y presionaba fuertemente– a la hora de buscar la mayor comodidad para montar en bicicleta, *no es* conocimiento práctico tal y como él mismo lo define. El conocimiento práctico es una habilidad aprendida tan sólo en la práctica y no puede ser formulado en reglas o instrucciones explícitas, como tampoco puesto por escrito en un libro. Los patrones más importantes de la decencia femenina victoriana referidos a la vestimenta no son una habilidad, podrían ser fácilmente expresados en una regla explícita: en público, las piernas de las mujeres deben estar tapadas; esto debió ser señalado así por sus contemporáneos, y además pudo haber sido puesto por escrito en un libro de protocolo (si esto no hubiera sido juzgado una violación de la decencia). Puede afirmarse que Oakeshott ha confundido aquí la distinción entre conocimiento práctico y técnico con

---

43 *Ibid.*, p. 81.
44 *Ibid.*, pp. 82-83.

otra distinción completamente diferente. Ahora expondré en qué medida también hay una confusión semejante *dentro* de la propia concepción de Oakeshott sobre el conocimiento técnico.

Oakeshott introdujo por primera vez el concepto de conocimiento técnico (hasta donde yo tengo conocimiento) en su ensayo de 1947 «Racionalismo en política», donde se le da un nombre distinto: «conocimiento de la técnica». El racionalista es aquí descrito como un creyente en la «soberanía de la técnica», un hombre cuyo modelo es el ingeniero. Su mente, dice Oakeshott en otro lugar, es una «mente instrumental»[45], esto es, concibe el comportamiento racional como un comportamiento que tiende exclusivamente a un propósito o a una meta específica, guiada por un cálculo consciente de los medios más adecuados para conseguir el fin. Las ideas de Oakeshott sobre la cocina y los «bloomers» ejemplifican este análisis. En términos weberianos, el racionalista de Oakeshott anteriormente descrito no es sino un creyente en la *Zweckrationalität* o en la racionalidad instrumental. Oakeshott puede ocupar un lugar entre los muchos críticos de esta tendencia que ha dado la civilización occidental moderna, aunque sus razonamientos son muy distintos de los de autores como, por ejemplo, Marcuse.

Pero, entremezclada con esta consideración sobre el conocimiento técnico, hay otro elemento muy distinto. Extrañamente, en *Rationalism in Politics*, Oakeshott ofrece como un ejemplo de «técnica» (la «técnica de conducir un automóvil en carreteras inglesas»), las normas del Código de Circulación[46]. Éstas, por supuesto, no son reglas instrumentales, pero (casi siempre) indican lo que el automovilista debe tener en cuenta como una cuestión de «buenas maneras en la carretera» o –mejor aún– como una moral de la buena conducción en carretera. Un desconcierto similar surge ante la descripción de Oakesshott del credo y el catecismo como parte de la «cara técnica» del Cristianismo, supuestamente porque, como el Código de Circulación, está puesto por escrito[47]. Aun así, no sólo las reglas técnicas y las prescripciones se ponen por escrito, también la moral y otros principios coercitivos (como las reglas de la decencia en la vestimenta femenina). De hecho, las consideraciones de Oakeshott sobre el conocimiento técnico se refieren explícitamente a menudo a esos principios. Así, por ejemplo, acusa al racionalista de reducir la moral a principios e ideales explícitos, esto es, a una «técnica»[48]. Pero esa palabra resulta bastante inapropiada en relación con los principios morales, que son no-instrumentales. Debe subrayarse que la forma del racionalismo de Oakeshott o el conocimiento técnico dentro de la política (ideología) consiste más bien en principios y no en instrumentaciones (casos significativos en este sentido son, como señala el mismo Oakeshott, la Declaración de Independencia Ame-

[45] *Ibid.*, pp. 7, 11, 93, 96.
[46] *Ibid.*, p. 7.
[47] *Ibid.*, pp. 8-9.
[48] *Ibid.*, p. 35.

ricana y la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución francesa). Tomando de nuevo la terminología de Weber, éstas serían manifestaciones de la *Wertrationalität* o del racionalismo valorativo. La posición de Oakeshott se muestra tan hostil a ésta como al racionalismo instrumental, pese a que no distinga claramente entre los dos. Este error no será repetido expresamente en *On Human Conduct*, donde la tesis que se expone es precisamente la de cómo trazar de forma tajante la distinción entre los fines y las reglas no instrumentales como posibles guías para la acción.

Poner a un mismo nivel ideología y técnica podría ser un error, pero no en el caso concreto del compromiso de Oakeshott con el conservadurismo político: el estilo ideológico de la política todavía puede ser considerado como un caprichoso rechazo del «conocimiento práctico» que toma forma en la tradición. Sin embargo, la misma tradición podría ser un fenómeno más problemático en la práctica que en la teoría. Todos sabemos lo que significa la palabra, pero la identificación o caracterización de una tradición en concreto no resulta tan fácil; de hecho, es inherente al concepto de tradición de Oakeshott como encarnación del conocimiento práctico, la idea de que no hay ninguna tradición que pueda caracterizarse completamente ni de manera adecuada a través de palabras. Ésta se asimila a través de la experiencia y de la familiaridad, pasando en un primer momento por un aprendizaje político junto a aquellos que están envueltos en él –un argumento, según Oakeshott, a favor del papel significativo de la herencia en la vida política–[49]. Así, Oakeshott subraya de manera continuada que una tradición no es una instancia fija, ni definitiva o inamovible, sino que es fluida y flexible, capaz de responder de forma apropiada a las circunstancias cambiantes. Sin embargo, la cuestión que aquí surge es cómo se puede afirmar si una acción o línea política está o no en sintonía con la tradición política del país. Evidentemente, no es éste el caso de la revolución política, especialmente en el caso concreto de una revolución en nombre de una ideología. Más allá de esto, sin embargo, las cosas no resultan tan claras. Es de hecho en este punto en el que muchos críticos de Oakeshott le acusan de ser especialmente oscuro. Él mismo admite que «llegar a conocer una tradición de comportamiento es una cosa engañosa»[50], y desaconseja toda posible expectativa de certeza en tales asuntos. Más allá de eso, él describe (manifiestamente) su fe en la tradición como un «flujo de simpatía» y una «búsqueda de indicaciones» inherentes a una tradición y entendidas por aquellos que han adquirido el conocimiento práctico que aquella encarna[51]. Tales expresiones dan lugar claramente a una gran variedad de interpretaciones en casos particulares. A veces, sin embargo, el mismo Oakeshott realiza juicios sobre casos

[49] *Ibid.*, pp. 23-25.
[50] *Ibid.*, p. 128.
[51] *Ibid.*, p. 126.

particulares. Por ejemplo, sobre el derecho a voto de las mujeres en Gran Bretaña, hace alusión (de nuevo de forma manifiesta) que «la *única* razón de peso (cursiva nuestra) a favor de ello «era que en todos los demás ámbitos [además del político] ya habían obtenido su derecho a participar»[52]. Esta cuestión, entonces, no se apoyaba en cualquier derecho natural que se pudiera alegar a favor del voto femenino, sino, más bien, en que, tal como estaban las cosas antes de que las mujeres fueran admitidas a votar, «había una incoherencia en la organización de la sociedad que presionaba de modo convincente para que se buscara un remedio». Por tanto, las incoherencias debían ser solucionadas, y había que buscar la coherencia (una doctrina que ya había enunciada por el joven Oakeshott en *Experience and Its Modes*). Sin embargo, lamentablemente, las incoherencias (incluso aunque sean claramente detectables) pueden ser solucionadas de maneras diferentes, incluso opuestas. La incoherencia establece siempre una relación entre A y B que puede ser solucionada cambiando tanto A como B. La incoherencia de la que habla Oakeshott en el caso concreto del estatus de las mujeres podría haberse eliminado si se las apartara de su participación en otros ámbitos no políticos; y si se respondiera que la situación de las mujeres era en aquel momento *predominante* a favor de permitir su participación, de modo que su exclusión respecto al derecho a voto era una flagrante anomalía, habría entonces que preguntarse cómo pudo ser que el estado de las cosas llegara a confluir con los principios de Oakeshott (su propia argumentación considera que no siempre es así). Es difícil dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta.

Parece entonces que el grado y las circunstancias de cambio a las que el conservadurismo de Oakeshott puede dar cabida son bastante limitadas. No sólo se descarta la revolución violenta o la motivada por motivos ideológicos, sino también cualquier reforma sustancial motivada por el «racionalismo político». Para ver lo que esto significa, sería suficiente considerar algunos de los ejemplos que da el propio Oakeshott de esa *bête noire* que es para él el «Informe Beveridge», a saber, el Decreto de Educación de 1944 o, incluso, el Decreto de Salario Mínimo del gobierno laborista promulgado en el año 1945[53]. Los dos primeros conforman las bases del Estado de bienestar posterior a 1945, que Oakeshott condena entonces como la «progenie del Racionalismo» y una violación de la tradición política de Gran Bretaña.

¿Es acaso así? Esto me parece la interpretación obvia de la posición de Oakeshott, pero debe admitirse que ella atenta en último término contra algunos elementos de su propia interpretación. Tal y como he señalado, la

---

[52] *Ibid.*, p. 124.

[53] *Ibid.*, p. 6. Cfr. también p. 36, en donde el gobierno laborista de posguerra va a ser calificado como «un grupo de santurrones, políticos racionalistas, que predica una ideología del desinterés y del servicio social» a una población a la que han privado en la medida de lo posible de «la única raíz viva de comportamiento moral».

visión expresa de Oakeshott en lo que respecta a la filosofía política tiene un carácter explicativo, no prescriptivo o condenatorio. «No nos ayudará», escribe, «a distinguir entre proyectos políticos buenos y malos; no tiene poder para guiar o conducirnos en la empresa de indicarnos nuestra tradición política». Incluso afirma que su objetivo no es el de «refutar el Racionalismo»[54]. En algunos momentos, parece sugerir que el racionalismo, por erróneo y ridículo que pueda ser, es impotente (y por tanto probablemente inofensivo), lo cual parece ser la moraleja de la historia de los «bloomers». De ahí que continúe afirmando en ese mismo ensayo que, dado que la teoría racionalista es una «descripción errónea del comportamiento humano», no es posible «generar ningún ejemplo claro y genuino de comportamiento que se adecue a él [...] no es que éste no sea simplemente deseable, es que, de hecho, es imposible»[55].

Sin embargo, no pienso que esas afirmaciones deban ser consideradas gratuitamente. Junto al ejemplo de la fracasada lista racionalista de legislaciones que acabo de mencionar, Oakeshott utiliza frecuentemente el lenguaje de un modo valorativo, lo cual revela su auténtica actitud. Aunque la posición política racionalista no puede lograr sus objetivos, lo que sí puede hacer y hace es «corromper» la política. El racionalista en acción es un hombre que «apaga la luz y luego se queja de que no puede ver», alguien que no hace más que moverse torpemente en la oscuridad, equivocándose una y otra vez. Da lugar a «la guerra y el caos»[56]. En cierta medida, esto es así debido a que los racionalistas carecen, y desprecian, el necesario conocimiento de la tradición; pero esto también ocurre a menudo porque intentan aplicar a la política una ideología tomada a partir de algún otro ámbito (tal y como Marx aplicó a la política una ideología abstraída de la práctica económica). Oakeshott también señala el peligro de que una tradición pueda llegar a «ponerse en peligro» por la falta de confianza –una «enfermedad para la cual se requiere un «remedio» (aunque no fácil de conseguir)[57]. Con todo, pienso que no hay duda de que la intención de Oakeshott no es otra que avisarnos contra el «racionalismo» e instarnos a permanecer fieles a nuestras «tradiciones».

¿Ofrece esto un grupo coherente de preceptos [*injunctions*] (para evocar el precepto favorito de Oakeshott)? Me temo que no. La razón es simple. Como Popper ha señalado, hay una tradición racionalista, esto es, una tradición de crítica racional de la tradición. No es sólo una posibilidad, es actualmente nuestra propia tradición occidental, como indica el análisis de Weber sobre la racionalización. El mismo Oakeshott lamenta frecuentemente la ubicuidad del racionalismo en el mundo moderno, tanto en políti-

[54] *Ibid.*, pp. 132, xxx.
[55] *Ibid.*, pp. 88-89.
[56] *Ibid.*, pp. 106, 32, 105, 94.
[57] *Ibid.*, p. 107.

ca[58] como en las demás esferas: más aún, el estado de las cosas actual no es producto de un desarrollo repentino –ocasionado, como a Oakeshott le gusta señalar, por el acceso al poder de clases e individuos nuevos e inexpertos que, a falta de conocimiento tradicional, echan mano de las ideologías–[59]. En este sentido, no cabe hablar de una ruptura de nuestra tradición, sino, antes bien, de la continuación lógica –deseada o no– de esa tradición, que se remonta no sólo a la llamada Ilustración, sino, como aclara Popper, a la Grecia antigua, de la que nuestra civilización ha heredado muchos de sus valores. Oakeshott lo sabe, y de vez en cuando lo admite. La Declaración de la Independencia de Estados Unidos y la Declaración de Derechos Humanos de la Revolución francesa, después de todo, son desarrollos apenas recientes, nos enseñan, como indica Oakeshott, que «la mentalidad racionalista no es una moda que haya surgido ayer»[60]. Pero esto no es todo. En el ensayo llamado «The Tower of Babel», Oakeshott busca las huellas del temperamento racionalista de la civilización occidental (específicamente, de la moralidad de la Europa occidental) en «los primeros cuatro siglos de la era cristiana», cuando «una moral cristiana en la forma de un modo de vida (...) se hundió bajo una ideología moral cristiana». Según Oakeshott, nuestra herencia moral clásica (grecorromana) ha seguido estos mismos pasos[61]. Todo esto podría hacer de Oakeshott un pesimista, pero cabe destacar aquí un punto muy importante A la luz de la historia, el hecho de alabar la tradición y atacar el racionalismo parece una incoherencia. Si el racionalismo es genuinamente un mal, lo es también nuestra tradición (la nuestra). Oakeshott está lógicamente obligado a hacer lo que al mismo tiempo rehúsa: aplicar un principio *externo* orientado a juzgar el relativo valor o falta de valor de las tradiciones.

Se puede llegar a una conclusión, de algún modo, semejante a través de otro argumento. Éste requiere que hagamos algo que Oakeshott, en el ensayo que analizamos, no lleva a cabo (con una excepción que consideraremos más adelante): examinar la especificidad de la política como una práctica y sus diferencias con otras prácticas como –por ejemplo– la cocina. El análisis de Oakeshott sobre la cocina es perspicaz, clarificador y enteramente convincente: pero la política no se parece mucho a la cocina. La cocina es una técnica, y un cocinero preparado está adiestrado para realizar los platos que planea: el conocimiento que despliega en ellos puede ser apropiadamente dividido en práctico y técnico. La política es una técnica, pero también es mucho más: es, fundamentalmente, un terreno de juego en el que son tomadas e impuestas decisiones autoritarias, en el que se arbitran intereses en conflicto y se expresan opiniones opuestas sobre

---

[58] Por ejemplo, *ibid.*, p. 20: «Toda la política contemporánea está profundamente infectada de racionalismo».

[59] *Ibid.*, p. 23.

[60] *Ibid.*, p. 28.

[61] *Ibid.*, pp. 75, 78.

qué decisiones son correctas y qué intereses legitiman. Nada de esto puede observarse en el ámbito de la cocina. La razón es sencilla: a la hora de cocinar, todos los cocineros son, *grosso modo*, libres para cocinar lo que desean o, si son cocineros profesionales, lo que pueden encontrar en un mercado (sujeto a normas de higiene, etc.); asimismo, todos los comensales son libres de ser clientes de los cocineros que les gusten. En una situación tal, no hay razón para que surja un conflicto acerca de los platos que hay que preparar, y no hay lugar para decisiones autoritarias. En este sentido, la práctica de la política es única, y la cocina, junto a otras prácticas, ofrece un pobre modelo para comprenderla –no basta en política con la dependencia de un conocimiento «práctico» o técnico–. Debe subrayarse también que el régimen de libertad que se da en la cocina no es intrínseco a la actividad, sino que es un aspecto de la libertad *política* de una sociedad como la nuestra: uno puede imaginarse, por ejemplo, un régimen en el que la cocina, o cierto tipo de cocina, fuera monopolizado por una casta específica. Por tanto, la caracterización de Oakeshott de la cocina (así como de otras prácticas) como áreas independientes y específicas en sí mismas en las que se ejerce un conocimiento práctico propio e intrínseco, y nada más, supone, efectivamente, que el sistema político utilizado es uno *liberal*. Oakeshott, como ya sabemos, es un liberal y puede defender la tradición política británica mientras ésta (y no sólo en lo relativo a la cocina) sea liberal. El problema para el Oakeshott conservador es que no todas las tradiciones políticas son liberales. Aquí, nos enfrentamos con el problema de conciliar el Oakeshott conservador con el Oakeshott liberal. De nuevo, la lección es que el Oakeshott liberal –como el Oakeshott antirracionalista– no puede aceptar que, indiscriminadamente, todas las tradiciones tengan valor por sí mismas. Debe juzgarlas conforme a un criterio externo.

Como ya se ha indicado, *Rationalism in Politics* contiene un ensayo –«On being conservative»– que trata de buscar reconciliar ambas filosofías, el liberalismo y el conservadurismo. También, de modo interesante, uno de los tres ensayos «conservadores», el llamado «Political education», alberga un famoso pasaje que puede ser interpretado de las dos maneras. La discusión de este pasaje, y del ensayo «On being conservative», puede servir de introducción al Oakeshott liberal, que florece con toda su fuerza en *On Human Conduct*.

La cita del pasaje de «Political education» es obligatoria en cualquier discusión acerca de la filosofía política de Oakeshott, ya que es una pequeña obra maestra de la prosa inglesa. Oakeshott escribe aquí:

> En la actividad política, los hombres navegan en un mar sin límite, sin fondo; no hay puerto para protegerse ni suelo en el que anclar, ni siquiera lugar de origen ni destino fijado. La empresa consiste en mantenerse a flote en equilibrio; el mar es a la vez amigo y enemigo; el cometido del

arte de la navegación es usar los recursos de un modo de actuar tradicional a fin de convertir en amiga cualquier situación hostil[62].

A riesgo de caer en la pedantería, vamos a intentar traducir estas imágenes. Claramente, se trata (aunque no se mencione expresamente) de un bote o barco; en este barco se encuentran pasajeros (miembros de una sociedad) y la tripulación (políticos). El conservadurismo de Oakeshott se manifiesta en la condición de que estos últimos se sirven de los recursos tradicionales del arte de navegar (política). Ahora bien, ¿con qué exactitud debemos interpretar las siguientes metáforas: que la tarea de la tripulación es únicamente mantener el barco a flote y con la quilla a nivel, ya que el barco no tiene rumbo señalado? ¿Hay algo propiamente conservador en mantener el barco a flote? O ¿es que esto no significa en este caso el mantenimiento de la paz y de la estabilidad social? La ausencia de un rumbo fijado puede interpretarse de dos maneras: la imposibilidad de realización de cualquier proyecto racionalista que pretenda una sociedad perfecta; o, por otro lado, que no debería imponerse mediante la autoridad ninguna meta, ni conjunto de metas –distintas de la paz y de la estabilidad social– ni por parte de la tripulación a los pasajeros, ni por una mayoría de pasajeros al resto. Esta última es una interpretación liberal de la imagen de Oakeshott. Debería señalarse asimismo que la imposición de un proyecto social racionalista podría ser tan antiliberal como anticonservadora; en otras palabras, un *tipo* de racionalismo político puede ser tan hostil al liberalismo como al conservadurismo. Esto no implica, por supuesto, que el liberalismo y el conservadurismo sean lo mismo, o que estén necesariamente de acuerdo. En vista de esta verdad, no debemos dejarnos cegar por la brillantez retórica de Oakeshott.

En su ensayo de 1956 «On being a conservative», Oakeshott presenta el siguiente argumento[63]. Vivo, dice, en una sociedad cuyos miembros «se entregan a una gran variedad de actividades» y «albergan multiplicidad de opiniones sobre cada asunto que se pueda concebir». Persiguen la felicidad, buscan la satisfacción de sus deseos, se relacionan y llegan a acuerdos entre sí. «La multiplicidad de la actividades y la variedad de opiniones» son responsables de las «colisiones». Algunos observadores de este panorama, afirma Oakeshott, lo encuentran excesivamente costoso y desorganizado: «no produce la satisfacción de una empresa que conduzca bien sus negocios». Tales observadores podrían desear suplantar la sociedad descrita por un «sueño» de actividades humanas coordinadas y libres de conflictos en donde el papel del gobierno sea imponer a sus súbditos las condiciones necesarias para la realización del sueño. Pero esto, continúa Oakeshott, no es la reacción de un conservador, puesto que la actitud del conservadurismo es aceptar «la condición actual de las circunstancias humanas», la, como se

[62] *Ibid.*, p. 127.
[63] *Ibid.*, pp. 185 ss.

ha indicado arriba, condición de variedad y diversidad. Para el conservador, por tanto, el auténtico papel del gobierno es actuar como un árbitro «cuyo negocio es administrar las reglas del juego», no imponer un sueño social. La función del gobierno es la resolución del conflicto y la preservación de la paz. El mensaje es parecido al de la metáfora marítima de Oakeshott.

Los estudiosos de Oakeshott reconocerán este argumento como una anticipación de otro paso desarrollado en *On Human Conduct*. Claramente, el que impone el sueño es, en palabras de Oakeshott, «un racionalista en política», y su antagonista es, en un sentido, un conservador, aunque también es, ciertamente, un liberal. Con todo, esto no demuestra que el conservadurismo político conlleve el liberalismo político. La actitud conservadora, que describe Oakeshott, de la aceptación de las cosas «como son» se refiere a la gente y a sus comportamientos en el marco de una sociedad compleja y heterogénea: *no* se refiere al sistema político cuyo cuño *prescribe* Oakeshott: un sistema de gobierno liberal. No obstante, no todos los regímenes políticos son liberales, ni tampoco los regímenes antiliberales son la consecuencia del racionalismo. Muchos, por ejemplo Rusia o China antes del siglo XX, han sido extremadamente tradicionalistas. El liberal en política, que lo es fundamentalmente por las razones que menciona Oakeshott en su reflexión sobre el «carácter conservador», no puede ser un conservador incondicional en *política*, ni un valedor incondicional de las tradiciones políticas. Tan sólo puede apoyar las tradiciones *liberales*. En otros regímenes, está obligado a abogar por la *liberalización*.

Si esta interpretación es correcta, se puede decir que el liberalismo político de Oakeshott (que es, según hemos visto, una forma libertaria de liberalismo) puede haber sido motivado por lo que él llama un «carácter conservador» respecto a la heterogeneidad de la compleja sociedad moderna. Encontraremos, con todo, que su obra maestra liberal (o libertaria), *On Human Conduct*, no depende de esta premisa conservadora, sino que vuelve a la premisa de *Experience and Its Modes*, a saber, que el mundo de la práctica es, por definición, un mundo poblado por agentes libres. Por tanto, como escribió en este lugar, «La verdad práctica (...) es la verdad que puede dar la libertad, [mientras que] los errores de la práctica son precisamente los que nos esclavizan». Y aunque Oakeshott repite (en un lenguaje algo distinto) su visión de que el mundo de la práctica es un modalidad de experiencia «abstracta» que da por sentados supuestos cuestionables desde el punto de vista del único campo del conocimiento «totalmente» concreto, a saber, la filosofía, no hay ahora ninguna indicación de que la abstracción del entendimiento práctico implique una necesaria contradicción interna. En todo caso, como Oakeshott ha subrayado desde el comienzo, el mundo práctico es el único en el que, por necesidad, tenemos que vivir y actuar.

En *On Human Conduct*, por tanto, Oakeshott va a teorizar y postular un mundo de agentes individuales que son, en cierto modo, libres. En sus propias palabras, «El punto de partida de la acción es un estado de conciencia

reflexiva, la propia comprensión del agente de su situación, lo que significa para él. Él es *libre* porque [su situación] es una situación que comprende y porque la acción es un compromiso inteligente»[64]. Un agente es alguien capaz de imaginar su situación de manera distinta a como es y reconocerla como alterable mediante su propia acción, capaz de imaginar formas alternativas de acción, elegir entre ellas y decidir qué hacer. En tal elección y decisión, busca alcanzar una satisfacción, un resultado deseado, un fin o cometido, la promoción de un interés»[65]. El mundo de la actuación está, por supuesto, habitado por una multitud de agentes que interactúan, pero –subrayando su individualismo– Oakeshott rehúsa describirlo mediante términos como «social» o «colectivo», que se refieren siempre a «una conducta *inter homines*» –pues, como señala, «las artes de la actuación no están en ninguna parte y no pueden encontrarse salvo en el entendimiento de los expertos»[66].

Aunque en el fondo es individualista, la visión de Oakeshott sobre el mundo y la conducta humanos está lejos de ser *atomista* –signifique lo que signifique este término que demasiado frecuentemente se ha equiparado con el liberalismo–. Por el contrario, el núcleo del análisis de Oakeshott es la *asociación* y las diversas formas que puede tomar. Dada la concepción de Oakeshott sobre los seres humanos como seres finalísticos, agentes que buscan satisfacción, una de las bases de la asociación resulta evidente: aquellos que comparten su cometido o interés, los que buscan conseguir el estado de cosas que desean, pueden asociarse (y lo hacen frecuentemente) juntos para perseguir con mayor eficacia su fin común. La persecución de este fin común es llamada por Oakeshott «empresa» [*enterprise*], y una asociación dedicada a ello, «una asociación de empresa» [*enterprise association*]. Oakeshott subraya que, ya que una asociación tal está consagrada a realizar el deseo común de todos sus asociados, la relación entre los asociados está libremente escogida y puede ser libremente suspendida por cualquier individuo que decida abandonar la asociación[67].

Las asociaciones de empresas pueden ser pequeñas o grandes, de corta o de larga duración. Si son de larga duración y, más aún, si son de gran tamaño, la búsqueda del fin común de la asociación (que toma la forma de una serie de decisiones «para hacer *esto* en lugar de *aquello*», como indica Oakeshott, en respuesta a situaciones que surgen continuamente) trae consigo lo que Oakeshott llama «administración» [*management*], un procedimiento para la toma de decisiones, que procede ya de la totalidad de los asociados o –más conforme a la realidad– de un autorizado director de directores, pero que, en todo caso, está reconocido por todos los asociados. Como resume Oakeshott, «una asociación de empresa es un compromiso

---

[64] M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Londres, Oxford University Press, 1975, p. 37.
[65] *Ibid.*, pp. 39, 59.
[66] *Ibid.*, p. 87.
[67] *Ibid.*, pp. 114-115.

"administrativo" [*managerial*]: se trata de agentes que se relacionan entre sí por la actividad sustantiva de elegir actuaciones coneotadas con un interés o cometido común»[68]. Además, una asociación de empresa (si no es transitoria) puede servirse de normas –reconociendo sus miembros la autoridad de éstas– o de «acuerdos semejantes a normas», cuyo valor (al igual que las actuaciones de los asociados) ha de ser juzgado por su «propensión a favorecer o a impedir» los fines comunes de la asociación.

Una asociación de empresa (no transitoria), por tanto, posee normas, un conjunto de procedimientos para la toma de decisiones, y gente, designada y reconocida, que toma decisiones. Dicho sencillamente, tal vez uno podría estar tentado a decir que posee una estructura política y, por tanto, a dar a entender que la forma asociativa conocida como «Estado», o asociación política en sentido estricto, es un tipo de asociación de empresa. Pese a ser una creencia común, esto para Oakeshott va a ser objeto de su completo rechazo. El Estado es una asociación *obligatoria*, y una «asociación de empresa obligatoria» es una contradicción interna[69]. Por definición, una asociación de empresa es una asociación de agentes que persiguen un fin *común*, en donde no existe la obligación de pertenencia a la asociación o de aceptar sus decisiones. Por ello, es intrínsecamente conciliable con la libertad del agente humano. Desde este punto de vista, el Estado, entonces, no es una asociación empresarial, para comprenderlo necesitamos estudiar otras formas de asociación. Mas el Estado, aunque obligatorio, también *puede* ser conciliable con la libertad humana –a condición de que no se confunda con una asociación de empresa–. Ésta es la idea central de *On Human Conduct*.

Ésta es la idea central: si el Estado está supuestamente configurado según la forma de una asociación de empresa –aunque, por supuesto, obligatoria–, *no* es compatible con la libertad humana, dado que, en una asociación como el Estado, los individuos estarán obligados a buscar una meta o ayudar a conseguir una cierta situación, aunque no sea la que ellos elegirían libremente. En la práctica es seguro que muchos ciudadanos individuales de un «estado-empresa» [*enterprise state*] estarán obligados a servir a uno o varios fines que no son los suyos, e, incluso, contrarios a su voluntad. Tal como indica Oakeshott, ésta es la inevitable consecuencia de cualquier concepción del Estado que conciba que la función de éste (y posiblemente su justificación) no es otra que la obtención de una determinada meta o fin, ya sea éste militar, económico, religioso o de cualquier otro tipo. Aunque ésta ha sido una concepción usual del Estado, cabe decir que también existe otra alternativa, la que Oakeshott denomina «asociación civil» [*civil association*].

---

[68] *Ibid.*, p. 115.

[69] *Ibid.*, p. 119. El razonamiento de Oakeshott rechaza aquí la cuestión de los bienes colectivos y el problema de los independientes [*free rider*].

Para entender este concepto de Oakeshott, debemos, en primer lugar, examinar otro, el de «práctica». En *On Human Conduct*, este concepto *no* se refiere a (como en *Rationalism in Politics*) ni incluye actividades orientadas a un fin como la cocina o la ciencia. Ahora, las prácticas están más bien constituidas por *normas* y por consideraciones con carácter de normas, como los principios, las costumbres, etc.[70]. Las prácticas generan obligaciones o deberes que deben ser respetados en la acción humana. Como señala Oakeshott en una frase importante aunque oscura, las obligaciones vinculadas con las prácticas constituyen «una cualificación adverbial de autoridad» [*an authoritative adverbial qualification*] de las actuaciones humanas[71], o, en otras palabras, éstas dictan condiciones que los agentes deben respetar en su persecución (solos o en una asociación empresarial) de cualesquiera metas. Estas condiciones, dice Oakeshott, están especificadas por términos como «puntualmente, atentamente, cívicamente (...) legalmente, sinceramente», etc. Ser atento, cívico o puntual es una norma a la que debería atenerse toda acción: de manera significativa, tales reglas no indican ninguna actuación singular. Por tanto, dejan al individuo libertad para elegir sus acciones de acuerdo con sus fines. La prácticas no ponen en peligro la libertad humana más de lo que lo hacen las asociaciones de empresa. Ambas son una parte inevitable de la «conducta *inter homines*».

Entre las diferentes prácticas y sus respectivas normas, hay una que tiene un interés especial para Oakeshott, a saber, las prácticas morales, la conducta guiada por la «moralidad» o la conducta moral. Oakeshott no ofrece ninguna definición satisfactoria de la moralidad o de las reglas morales: estas últimas, dice, tienen un grado de generalidad particularmente alto, la primera es llamada el *ars artium*: «la práctica de todas las prácticas; la práctica de la actuación sin especificación alguna»[72]. Pero su vaguedad no es lo importante: el concepto de moralidad y las reglas morales no es un arcano: sabemos suficientemente bien qué normas son morales, aunque sea difícil definir el concepto. Para Oakeshott, las reglas morales y las prácticas morales (como todas las reglas y prácticas) no especifican ninguna acción propiamente, no son «dimensiones instrumentales que tienden a la consecución de un propósito determinado ni a la satisfacción de un deseo determinado». La sinceridad podría ser la mejor actitud, aunque éste no es el propósito u objeto central de la norma de la propia sinceridad. Sin embargo, la adhesión a los términos de la práctica moral es un modo de asociación humana. «La relación moral», dice Oakeshott, «no es la asociación para la consecución de un propósito común... es relación únicamente respecto a las condiciones que deben ser suscritas en la búsqueda de la satisfacción de cualquier deseo»[73]. Dado que la práctica moral sólo prescribe estas condi-

---

[70] *Ibid.*, p. 24.
[71] *Ibid.*, p. 55.
[72] *Ibid.*, p. 100.
[73] *Ibid.*, pp. 60, 62.

ciones y no una realización sustancial, «postula agentes "libres" y está privada de poder para privarles de su libertad»[74].

La «asociación civil» es una asociación en términos de práctica moral o, más bien, un tipo de esa asociación. Oakeshott se sirve de un número de palabras latinas –más que de sus traducciones al inglés, las cuales, dice, portan implicaciones que no son apropiadas– para designar sus componentes. Las normas de la asociación civil son *lex*; los individuos que se adhieren a las reglas son *cives*; y la condición de dichas personas asociadas se denomina *civitas*, o la condición civil[75]. Estos términos, por supuesto, no definen la asociación civil, ni nos dicen hasta qué punto difieren de la asociación moral en general. Las *differentiae* de la asociación civil son las siguientes: la *lex* especifica su propia esfera de jurisdicción; sus normas están apoyadas por un aparato de imposición. Esto requiere procedimientos de adjudicación para determinar de manera autoritaria cuándo se han roto las normas –o, tal como Oakeshott prefiere, no han sido suscritas adecuadamente–. Además, un aparato para imponer las normas (*lex*) implica también un procedimiento de legislación para enmendar o rechazar dichas normas y crear otras nuevas en respuesta a condiciones y opiniones cambiantes; de manera correspondiente, implica un «cargo» especializado o legislador –así como un juez o adjudicador. Asegurar tal «suscripción adecuada» a las normas de asociación civil se denomina, según Oakeshott, «gobernar»[76].

Repetimos: una asociación civil es un tipo de asociación moral –*grosso modo*, es una asociación moral cuyas normas se imponen– y, por tanto, no conlleva ningún fin por parte de los individuos que aquí se asocian, ni siquiera, un «propósito común» de todos ellos. No es una asociación de empresa [*enterprise association*] y mucho menos una asociación de empresa obligatoria [*compulsory enterprise association*]. Es una *asociación* obligatoria, pero no una asociación obligatoria que persiga un fin o propósito. De esta manera, no se compromete la libertad individual. Lo que aquí se hace es pedir de los asociados civiles (*cives*) la observancia de ciertas normas y condiciones en la realización de sus negocios *inter homines* o la consecución de *sus propios* fines o propósitos. Ésta es la condición civil.

Obviamente, muchos de los rasgos que definen la asociación civil son reminiscencias de las características del Estado, y parece natural decir que éste es, de hecho, el ideal de Estado según Oakeshott (ya que sus individuos son libres), esto es, lo contrario de su rechazo hacia el Estado concebido como una asociación de empresa obligatoria [*compulsory enterprise association*]. Pero ¿es así? Oakeshott nos dice que él es un «teórico» de la conducta y la asociación humana, no un «teorético». Este último no es sino un

[74] *Ibid.*, p. 79.
[75] *Ibid.*, p. 108.
[76] *Ibid.*, pp. 141 ss.

«personaje deplorable» que cree ser un «tutor» del pueblo llano, capaz de prescribirle actuaciones «correctas»[77]. De nuevo, Oakeshott como filósofo parece eludir cualquier papel prescriptivo, que vincule la asociación civil con una forma de Estado, para, en cambio, aproximarse a una asociación de empresa cuasi obligatoria. De nuevo, sin embargo, esta modestia no debería tomarse al pie de la letra. La máscara de neutralidad, que nunca está absolutamente firme, se desliza, de vez en cuando, claramente. Por ejemplo, Oakeshott más de una vez se queja de que la condición civil «se corrompe» por una concepción del Estado como asociación de empresa descrita también como una «construcción moral endeble», y una tendencia de la que los «pueblos europeos» deberían estar «profundamente avergonzados»[78]. En su ensayo de 1975, «Talking politics», Oakeshott lo deja claro: «La asociación civil es particularmente apropiada para el Estado porque es la única forma moralmente tolerable de asociación obligatoria»[79]. La situación es justamente lo que parece ser en realidad: la asociación civil es, de hecho, el ideal de Estado de Oakeshott, de ahí que la visión contraria que la asimila a la asociación de empresa deba, por razones lógicas y morales, considerarse con ciertas reservas.

A pesar de esto, no sería correcto decir que el rechazo de Oakeshott del modelo de Estado como asociación de empresa es total. Por un lado, no es su estilo hablar en términos tan absolutos. Más específicamente, en algunos casos, podría ser necesario mantener en suspenso la condición civil a fin de salvaguardarla de una amenaza de destrucción por parte de, por ejemplo, una fuerza militar[80]. En tales circunstancias, se convierte en una lamentable necesidad para el Estado la defensa de tal ataque en virtud de un fin común o cuasi común impuesto. La movilización militar de personas y recursos se justifica entonces con el fin de salvar el orden civil. Oakeshott justifica así, en ciertos casos, la guerra defensiva –pero sólo la guerra defensiva–. La organización del Estado para cualquier otro fin militar es un claro ejemplo de un desplazamiento ilegítimo del Estado hacia una asociación de empresa («cuasi») obligatoria.

Por supuesto, ésta no es la única manera de llevarlo a cabo. Quizá la sección más fascinante del *On Human Conduct* sea su último capítulo, titulado «On the character of a modern European state», en el que Oakeshott señala la historia conceptual de ese fenómeno desde, aproximadamente, el siglo XVI en términos de un decisivo contraste entre la asociación civil y de empresa. Naturalmente, ninguna de esas dos denominaciones de Oakeshott fueron utilizadas por teóricos anteriores, pero sí estuvieron a disposición términos equivalentes como una herencia de formas de pensamiento medie-

---

[77] *Ibid.*, pp. 25-26.

[78] *Ibid.*, pp. 168, 312, 317, 321.

[79] M. Oakeshott *Rationalism in Politics and Other Essays*, edición aumentada, Indianápolis, Liberty Press, 1991, p. 460.

[80] Oakeshott, *On Human Conduct*, *op. cit.*, p. 146.

val. Esos términos son *societas* y *universitas*. *Societas* fue el nombre que se daba a una asociación que, normalmente, pero no siempre, resultaba del acuerdo entre agentes, en términos de adhesión común a reglas. *Universitas* era la palabra que designaba a agentes asociados de tal manera que constituían una única «persona» perseguidora de un fin específico: las universidades, en el sentido moderno, son sólo un ejemplo de esto. Ambos términos fueron utilizados por teóricos que intentaban definir o prescribir la naturaleza del Estado europeo emergente y en desarrollo, incluso aunque el Estado no fuera una asociación voluntaria. En otras palabras, los pensadores europeos consideraban el Estado como una asociación civil o como una asociación de empresa.

¿Por qué como una asociación de empresa o *universitas*? Una razón, indica Oakeshott, fue la «autoridad sacerdotal» otrora ejercida por el Papa y la Iglesia Universal, pero reclamada a su favor por los gobernantes de los comienzos de la edad moderna –un desarrollo que recibió un gran ímpetu durante la Reforma–[81]. De este modo, se afirmó que la protección de la fe verdadera era un –o el principal– fin del Estado. Una segunda razón surge de la institución feudal de los señores[82]. Feudatarios medievales y reyes eran tanto gobernantes como señores –ambos eran los que imponían las normas y dueños-gestores de sus dominios territoriales–. Por tanto, generadores de funciones tanto políticas como económicas. Aunque las dos funciones se distinguían conceptualmente, en la teoría medieval se combinaban en la práctica, siendo entonces suficientemente fácil atribuir al Estado el fin del desarrollo económico. Una síntesis brillante e influyente de estas dos vías de pensamiento (económico y religioso) fue la lograda por Francis Bacon, quien consideraba que el desarrollo máximo y más beneficioso de los recursos naturales de la tierra era un mandamiento divino, así como su organización, un deber dado por Dios a los gobernantes. Según Oakeshott, esta visión ha permanecido a lo largo de la historia del pensamiento europeo, aunque el elemento económico llegara a ser cada vez más predominante y el religioso se diluyera o transformara, en los escritos de (por ejemplo) Saint-Simon, Comte y Marx, y en la práctica de los déspotas ilustrados del siglo XVIII y de los bolcheviques en el XX[83]. Entre otras razones citadas por Oakeshott para la interpretación del Estado como una *universitas* o asociación de empresa, se encuentran su inclinación a hacer la guerra y su desarrollo de la administración burocrática, en el que se alienta la confusión entre la relación del gobernante con sus siervos, así como su relación con sus súbditos (o la relación entre el Estado y sus ciudadanos). Tal como Oakeshott dice: «los gobernantes pueden emplear a subordinados, pero gobiernan a súbditos»[84].

---

81 *Ibid.*, p. 220.
82 *Ibid.*, pp. 218-219.
83 *Ibid.*, pp. 287 ss.
84 *Ibid.*, p. 146.

Además de estos factores institucionales e intelectuales, Oakeshott también menciona algunas características de la psicología humana (se trata de una psicología histórica o social) que tuvieron cierta influencia sobre la elección entre la asociación civil y de empresa (*societas* o *universitas*) como ideal de Estado. El surgimiento del Estado europeo moderno tuvo lugar en un mundo de cambio social en el que «las viejas certezas de creencia, de comprensión, de ocupación y de estatus se estaban disolviendo»[85] como un modo de vida antiguo, organizado en común, que había caído en desuso. Los individuos se enfrentaban ahora a la necesidad de hacer elecciones. Algunos asumieron complacidos el reto: se trataba de personas que no sólo aceptaban la condición humana como si «se cargaran con una *libertad* inesperada e ineludible, sino que también reconocían esta condición como «el emblema de la dignidad humana y como una condición que debía ser explorada por cada individuo, de la que había que sacar lo mejor y que debía ser disfrutada como una oportunidad y no sufrida como una carga», en el ejercicio de la autodeterminación de la individualidad y de la autonomía[86]. «El Estado que se corresponde con tales personas es una cierta versión de... asociación civil», afirmará Oakeshott. Sin embargo, un segundo tipo de personalidad humana se puso también en evidencia cuando nació el Estado europeo moderno: las personas que «por circunstancias o temperamentos» no podían responder a la invitación de hacer sus propias elecciones, por ejemplo, «el trabajador desplazado», «el creyente desposeído» o «la víctima desamparada de un encierro». Por razones de indigencia tanto material como espiritual, o por ambas, tales personas «podrían entrar sólo dentro del tipo de asociación que la analogía de *universitas* sugería para el Estado, esto es, una asociación de empresa obligatoria en la que el cargo de gobernar no estaba dirigido a gobernar súbditos, sino a hacer elecciones sustanciales para aquellos que fueran incapaces o no estuvieran en disposición de hacerlas por ellos mismos»[87].

Dado que, según Oakeshott, la asociación de empresa obligatoria es una contradicción en sí misma, este último tipo de personas deben ser consideradas, en el mejor de los casos, víctimas de engaños. Sin embargo, de hecho, su caso es incluso peor: desean abandonar las características definitorias de la acción humana, casi de la humanidad misma. Tienen que dar pena o ser despreciadas. En cualquier caso, no son en modo alguno del tipo de personas que admira Oakeshott. Él los llama «individuos *manqués*». A la falta de adecuación del individuo *manqué* al mundo moderno, corresponde un cierto tipo de gobernante, el «líder». Los líderes son las personas que buscan y consiguen poder con la promesa de tomar decisiones en nombre de los seguidores que son incapaces o no desean hacerlas por ellos mis-

---

[85] *Ibid.*, p. 275.
[86] *Ibid.*, p. 236.
[87] *Ibid.*, pp. 274-275.

mos prometiéndoles «salvación» o haciendo surgir «una expectación milenarista»[88]. Weber los denominaría líderes «carismáticos», y está claro que la visión de Oakeshott acerca de ellos, en total contraste con la de Weber, es totalmente negativa. No hay lugar para tales líderes en la asociación civil. Consecuentemente, Oakeshott rechaza la actitud de Weber hacia el nacionalismo y la «nación» –estrechamente ligada, por otra parte, a su apoyo al liderazgo carismático–. Oakeshott hace hincapié en el hecho de que todos los Estados son más o menos aglomeraciones arbitrarias de personas que se encuentran juntas por violencia o por un accidente histórico. El concepto de «Estado nación» aplicado a la Europa moderna es una ilusión de aquellos que, viendo el Estado como una «comunidad integrada (...) a la búsqueda de un fin común, [y] bajo el embrujo de una analogía completamente inapropiada (...), han confundido sus sueños con las condiciones de la vida en vigilia»[89]. Todo esto es bastante extraño para la sociedad civil, la cual, insiste Oakeshott, «no es una relación de amor o afecto»[90]. Tampoco se trata de un lugar de satisfacción emocional o de plenitud espiritual. La «civilidad» es una relación fría, austera y limitada, aunque necesaria.

Ciertamente, resulta interesante continuar con la comparación entre Oakeshott y Weber. A diferencia de Weber, Oakeshott ve la alianza entre los líderes carismáticos y sus seguidores como una amenaza a la libertad y a la individualidad, y por tanto –a diferencia de Weber– es hostil a la democracia moderna. La declaración más contundente de esta hostilidad no se encuentra en *On Human Conduct*, sino en un ensayo temprano: «The masses in representative democracy»[91]. El modo de gobierno generado por «las aspiraciones de individualidad», afirma Oakeshott, fue el gobierno parlamentario. Pero la modernidad no sólo ha dado a luz al individuo moderno, sino también al individuo *manqué*, que se convierte en el antiindividuo. Por tanto, los antiindividuos, también llamados hombres de masa [*mass men*], al darse cuenta de que estaban en mayoría, presionaron y consiguieron el sufragio adulto universal, transformando el gobierno parlamentario en algo totalmente diferente: el «gobierno popular». La tendencia de esta forma de gobierno ha sido la de convertir el gobierno en lo que, en *On Human Conduct*, se llama una asociación de empresa obligatoria [*compulsory enterprise association*].

Exactamente, ¿qué tipo de asociación de empresa obligatoria es ésta? Para decirlo en líneas generales, una económica, dedicada a la maximización del producto y a su adecuada distribución. Con todo, en la medida en que atañe al producto creciente, la asociación civil ha sido la beneficiaria de un gran golpe de suerte, ya que, mientras que la economía planeada desde

---

[88] *Ibid.*, pp. 276 ss.

[89] *Ibid.*, p. 188.

[90] *Ibid.*, p. 123.

[91] En Oakeshott, *Rationalism in politics and Other Essays*, edición aumentada, *op. cit.*, *cfr.* pp. 364, 370-374, 376-383.

un punto de vista centralizado es tan ineficaz como destructora de libertad, la libertad en la esfera económica –el llamado «mercado libre»– es asimismo el sistema económico más productivo. La comprensión de la eficiencia del mercado libre convirtió a los economistas clásicos en partidarios de la asociación civil, aunque por razones completamente erróneas (lo mismo se puede decir, en cierto modo, de su sucesor contemporáneo, Hayek); de este modo, la eficiencia económica sirve de baluarte de la asociación civil en la era de la democracia de masas. La mayor amenaza para la asociación civil viene de la preocupación por la distribución económica o por la «justicia distributiva». Como Oakeshott apunta, «no hay lugar en la asociación civil para la llamada "justicia distributiva" (...) la *lex* no puede ser una regla de distribución tal, [pues] los gobernantes civiles no tienen nada que distribuir»[92]. La «justicia» de la asociación civil no es sino una «adhesión adecuada» a sus normas por parte de los individuos que persiguen objetivos. El Estado del bienestar, condenado ya por Oakeshott como la progenie del racionalismo político, va a ser aquí de nuevo objeto de condena en tanto manifestación del Estado como asociación de empresa [*enterprise association state*][93], que responde a las necesidades de aquellos que prefieren la seguridad a la libertad, con el riesgo en ciernes de la «frustración de los fines del individuo». El beneficiario de las limosnas del estado del bienestar, como dice despreciativamente Oakeshott, «disfruta de la calma de un recluta seguro de su cena», mientras su Estado es el del «servilismo indemnizado»[94]. Pero –peor todavía– el precio de estas «cenas seguras» es el servilismo de todos, pues ésta es la naturaleza del Estado cuyo modelo es la empresa antes que la asociación civil.

Oakeshott está en lo cierto al decir que el Estado del bienestar responde al deseo (o la necesidad) de seguridad («la seguridad social» es su propósito explícito). No está completamente clara la razón por la que el Estado del bienestar, o la redistribución en beneficio de los pobres ha de acabar con la libertad, o someter a los ciudadanos a un fin único y monolítico al igual que en el caso de una asociación de empresa. Para entender y valorar los argumentos de Oakeshott, es necesario, pues, examinar con más detalle el concepto de fin y lo que Oakeshott entiende por «perseguir un fin». Por ejemplo, Oakeshott enfatiza el hecho de que la «paz», o la tranquilidad de los asociados, que sin duda ha de surgir de la condición civil, no es el fin de ésta, ni el fin de sus asociados, porque en modo alguno es un fin sustantivo –excepto en situaciones de crisis; la «supervivencia», según Oakeshott, puede convertirse en un «deseo», pero sólo en circunstancias de amenaza de extinción–[95]. En tiempos normales, los asociados civiles no persiguen la paz ni la supervivencia. Oakeshott, incluso, llega tan lejos como para afir-

[92] Oakeshott, *On Human Conduct, op. cit.*, p. 153.
[93] *Ibid.*, p. 311.
[94] *Ibid.*, p. 317.
[95] *Ibid.*, p. 119.

mar que «una norma que obliga a los *cives* a no matarse entre sí no es una conclusión que se infiera del teorema de que hay un deseo común (distinto de un impulso orgánico) de permanecer vivos (...) y una norma así no es deseable por el hecho de favorecer la satisfacción de este deseo»[96]. Ciertamente, aquí él va *demasiado* lejos –y el error reside en no distinguir entre los deseos y los fines–. Puede que no persiga mi supervivencia como un fin, pero ciertamente es algo que yo deseo.

A diferencia de la paz o la tranquilidad, parece que la prosperidad, la seguridad económica, es un fin sustantivo (y/o deseo) en la opinión de Oakeshott, y por eso, servirse del Estado para organizar el fin de la prosperidad o de la seguridad económica para aquellos que la necesitan, significa abandonar la asociación civil privando, con ello, la libertad a los ciudadanos. Ahora bien, ¿esto es así y ocurre así? No lo creo. Por el contrario, lo que resulta de ello es el aumento o la redistribución, uno de los mayores recursos que existen para la consecución de fines individuales –lo que Rawls llama «un bien social primario» [*a primary social good*]. Y a este respecto, es, de hecho, muy semejante a la asociación civil. La asociación civil, mediante el refuerzo de las normas morales como aquélla de impedir que los ciudadanos se maten entre sí, crea un Estado de orden y paz que favorece en gran modo la posibilidad de todos (aunque no de todos por igual) para conseguir lo que quieren conseguir. La absoluta ausencia de asociación civil corresponde con lo que Hobbes y otros teóricos del contrato social llaman «el estado de naturaleza». Oakeshott admite incluso que la «seguridad» es producto de la asociación civil, aunque, extrañamente, no sea su justificación[97]. ¿Por qué una forma de asociación que posibilita la seguridad de la persona y de la propiedad ha de ser considerada como una garantía de libertad e individualidad, mientras que otra que suministra una seguridad económica más ampliamente repartida es acusada de destruir esos mismos bienes?

Se puede hacer de otro modo una defensa del estado del bienestar, de la redistribución económica y de la prestación de seguridad económica, manteniéndose en consonancia incluso con algunas de las premisas fundamentales de Oakeshott. Según Oakeshott, la asociación civil es una asociación moral reforzada, o el refuerzo de una práctica moral, es decir, de normas morales que no indican específicamente actuaciones, sino solamente condiciones que han de ser observadas en la actuación. Este análisis de las normas morales es incompleto. Quizá está generalmente aceptado que la caridad es una virtud moral; muchos irían aún más lejos y la llamarían obligación moral. Es fácil imaginarse una asociación de empresa dedicada a fines caritativos (de hecho son varias las que existen), pero esto no significa que no exista ninguna norma moral que nos obligue a

[96] *Ibid.*, p. 173.
[97] *Ibid.*, p. 117.

realizar donaciones caritativas en la medida de nuestras posibilidades para aliviar la pobreza y el sufrimiento. Una norma de tal clase sería una norma moral en tan buena ley como una norma en contra del asesinato, y por tanto, válida para reforzar el Estado –el Estado del bienestar–. El análisis de las normas morales de Oakeshott asume implícitamente que todas son *negativas* (como «*no* matarás») pero no hay razón para que así sea. Si la imposición de las obligaciones morales está moralmente justificado, de igual modo lo está el Estado del bienestar. El Estado del bienestar, en esa medida, impone las obligaciones morales más que perseguir un fin que cada individuo debe ser libre de escoger o rechazar.

Es el momento, finalmente, de relacionar la teoría de Oakeshott sobre la asociación civil con la cuestión del liberalismo. En mi opinión, es ciertamente una forma de liberalismo, de hecho es una soberbia, pero defectuosa, contribución a la teoría liberal. El mismo Oakeshott parece ser reacio a aceptar la etiqueta liberal (aunque él mismo se ha llamado, ajustadamente, libertario), porque identifica principalmente el liberalismo con la teoría de los derechos naturales, que (a diferencia de otro libertario más moderno, Nozick) rechaza por su absolutismo[98]. No obstante, la teoría de Oakeshott de la asociación civil puede ser percibida claramente como una expresión de lo que Rawls llamará más tarde la prioridad del derecho sobre el bien: en estos términos, las normas de la asociación civil son normas de derecho, tan obligatorias como impuestas, mientras que la persecución de fines refleja concepciones del bien, y ha de ser voluntaria, no impuesta. Como Oakeshott acostumbra a decir, la primera pertenece a la esfera de lo público, la última, a la de lo privado. La prioridad del derecho sobre el bien es necesaria, más que suficiente, para el liberalismo, por el hecho de que las normas obligatorias podrían, en principio, ser paternalistas por naturaleza (un buen ejemplo es la ley británica que prohíbe la conducción de un automóvil si no se lleva abrochado el cinturón de seguridad) o moralistas en un sentido antiliberal (por ejemplo, leyes que prohíben relaciones homosexuales consentidas entre adultos). Aun así, Oakeshott trata de regular esto (aunque no totalmente) mediante la aprobación del principio de Mill que reza (como él señala) «que las acciones que atienden a sí mismas deberían estar exentas de condicionamientos civiles»[99]. Esto no sorprende, dada la visión de Oakeshott de la vida humana como una sucesión de actuaciones *inter homines*, en donde los individuos son libres de escoger sus propios fines. Esto está también implícito en la identificación de Oakeshott del «civismo» con una «práctica de la conducta justa» –la violación de las normas de la asociación civil difícilmente podría ser calificada de injusticia a no ser que implicara «daño a otros»–. Mas la versión libertaria del liberalismo que lleva a cabo Oakeshott

---

[98] *Ibid.*, p. 245 n. 2; Oakeshott, *Rationalism in Politics*, edición aumentada, *op. cit.*, pp. 445-446.

[99] Oakeshott, *On Human Conduct*, *op. cit.*, pp. 187-189.

se resquebraja por su creencia de que toda acción del Estado encaminada a la redistribución económica equivale a una imposición de asociación (cuasi) de empresa y rompe el nexo entre elección y acción que constituye la libre actuación. Sus razones en este punto no son convincentes. Nos encontraremos de nuevo con ellas, de un modo más detallado y más adecuadamente, cuando nos ocupemos de Robert Nozick.

VII

FRIEDRICH HAYEK: LA TEORÍA DEL ORDEN ESPONTÁNEO

Más que cualquier otra figura intelectual del siglo XX, Friedrich Hayek es, probablemente, el teórico social que en mayor medida se ha encontrado reivindicado -si no completamente, al menos en sus argumentos centrales- por los acontecimientos históricos. Es también el que, más que ningún otro, ha ejercido una importante influencia en la política. Ni el hecho ni el modo de dicha influencia eran, ciertamente, predecibles. Nacido un poco antes del cambio de siglo, en 1899 en Viena, Hayek se convirtió en uno de los economistas más sobresalientes del periodo de entreguerras y en portaestandarte de la célebre Escuela austríaca de teoría económica, así como en heredero de los postulados de predecesores tan insignes como Carl Menger y Ludwig von Mises, de los que era pupilo. Pero en 1931, la vida y la carrera de Hayek tomaron un rumbo insospechado. Tras ser invitado por el economista Lionel Robbins a dar una conferencia en la London School of Economics, Hayek se quedó allí como profesor y pasó a ser, a su debido momento, ciudadano británico. Allí permaneció hasta su muerte ocurrida en 1992, a pesar de que en 1952 se desplazó a la Universidad de Chicago y a la Universidad de Friburgo en 1961. Fue además en Gran Bretaña en donde su influencia política alcanzó las mayores cotas, alcanzando su cenit con el periodo de Margaret Thatcher como primera ministra (1979-1990), la que frecuentemente citaba su nombre y sus ideas.

La influencia de Hayek llegó tardíamente, tras varias décadas en las que su estatus fue casi el de un paria. Al igual que otros teóricos políticos de su generación, el pensamiento de Hayek cristalizó como respuesta a los cataclismos políticos de su siglo: las dos guerras mundiales, la amenaza de regímenes totalitarios establecidos en Alemania y Rusia. De nuevo, como otros muchos contemporáneos (como, por ejemplo, Marcuse y Arendt), Hayek percibió estos dos regímenes totalitarios como dos males esencialmen-

te semejantes. Lo peculiar de su interpretación fue (en claro contraste con Marcuse, en particular) contemplar tanto el fenómeno del estalinismo como el del nazismo como formas de *socialismo*. En otras palabras, interpretó como cierta la calificación de nacional-socialismo adoptada por el movimiento y el régimen de Hitler. En esa medida, los dos regímenes totalitarios fueron respectivamente para Hayek socialismos de la izquierda y de la derecha. Desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, Hayek se embarcó en una cruzada teórica contra el socialismo y el colectivismo, una cruzada que, especialmente en la atmósfera posterior a la guerra, le convirtió en una figura extremadamente impopular en muchos sectores. Por el contrario, mientras las décadas transcurrían y se hizo evidente la inestabilidad del aparentemente exitoso sistema Keynesiano, las enseñanzas de Hayek atrajeron paulatinamente una atención mayor. En 1974 fue galardonado con el premio Nobel de Economía, aunque menos, a decir verdad, por su contribución a la economía técnica que por el reconocimiento a su defensa filosófica del capitalismo liberal. Quince años más tarde, el colapso del socialismo en el modelo soviético le otorgó, antes de su muerte, el estatus de profeta. La transformación de paria a profeta fue la recompensa por cincuenta años de inamovible constancia teórica.

En tres trabajos mayores se desarrollan los postulados de su teoría social. El primero y más controvertido de ellos es *The road to Serfdom* [*Camino de servidumbre*], publicado en 1944. Aunque fue celebrado por autoridades tan diversas como John Maynard Keynes y Joseph Schumpeter, este libro se granjeó una notable hostilidad, incluso excesiva, por su autor. Su recepción fue desalentadora para Hayek, que no volvió realmente al ámbito público hasta la publicación en 1960 de *The Constitution of Liberty* [*Los fundamentos de la libertad*], considerada por muchos como su *magnum opus*. Pero ese título ha de disputarlo con su último trabajo mayor, *Law, Legislation and Liberty* [*Ley, legislación y libertad*], que vio su primera edición en dos partes en 1982, tras haber aparecido como tres volúmenes separados: *Rules and Order* [*Normas y orden*] (1973), *The Mirage of Social Justice* [*El espejismo de la justicia social*] (1976) y *The Political Order of Free People* [*El orden político de una sociedad libre*] (1979). De las numerosas publicaciones que surgieron de la pluma de Hayek durante su larga vida, las más importantes para el contexto presente son su crítica de la teoría social científica titulada *The Counter-Revolution of Science* [*La contrarrevolución de la ciencia*], publicada en 1955, y un ensayo en el mismo campo que, sin embargo, se centraba particularmente en la naturaleza de la ciencia económica, «The theory of complex phenomena» (incluido en la colección editada en 1978 *Studies in Philosophy, Politics and Economics*). Esa argumentación ha continuado en el importante discurso pronunciado en la entrega del Premio Nobel «The pretence of knowledge», publicado por el *Institute of Economic Affairs* en 1975. Posteriormente, las reflexiones de Hayek sobre teoría económica van a ser inseparables de sus incursiones en

la práctica política, en la que intentó demostrar los errores de la llamada gestión «keynesiana» de la demanda agregada. Algunos de esos ensayos fueron asimismo publicados por el Institute of Economic Affairs. Pero los primeros trabajos de mayor entidad de Hayek sobre cuestiones técnicas de economía, que fueron en su mayor parte escritos en la década de los treinta y que se centraban fundamentalmente en el problema del ciclo de mercado, no están tampoco exentos de relevancia política. Por último, debe hacerse mención de un volumen fascinante con reminiscencias autobiográficas titulado por los editores *Hayek on Hayek*. Este volumen incluye la transcripción de una discusión radiofónica de *The Road to Serfdom*, que data de 1945, en la que Hayek fue increpado por dos distinguidas figuras académicas de la Universidad de Chicago, uno de ellos abiertamente excesivo y ambos claramente hostiles.

Hayek, pese a todo, no perdió su temple, tanto en la emisión de radio de 1945 como a lo largo de toda su carrera académica. Su escritura, aunque se volvió un tanto acerba en sus últimos años, es en conjunto un modelo de buenas maneras y fuerza intelectual. Hayek es, a su modo, un estilista, un maestro de la explicación clara y lúcida. Su trabajo carece de pomposidad o de innecesaria oscuridad o complicación. Su propósito era convencer, no confundir. Incluso aquellos que no han sido convencidos, totalmente o en parte, por los argumentos de Hayek, no encuentran dificultad en saber cuáles son. Por supuesto, Hayek recibió la influencia de algunos de sus contemporáneos y él mismo ha reconocido una influencia en particular, la de Karl Popper. La relación entre Hayek y Popper precisa algún comentario. Popper, al igual que Hayek, fue un vienés autoexilado que se convirtió en ciudadano británico, en profesor en la London School of Economics y, por derecho, en uno de los más importantes teóricos sociales. De hecho, Hayek, que conoció y admiró el libro de Popper *Logic of Scientific Discovery*, fue el responsable de que Popper obtuviera un puesto académico en Londres, y por tanto convirtió a su compatriota en colega. Desde entonces, los dos hombres llegaron a ser no sólo colegas, sino amigos íntimos. Los trabajos de cada uno de los dos contienen referencias laudatorias para el otro. No obstante, aunque haya puntos de semejanza entre sus puntos de vista, tanto como influencia recíproca, el parecido es menor de lo que ambos intentan sugerir, sin duda motivados por su íntima amistad personal. Para decirlo claramente, ambos son liberales, pero Hayek está considerablemente más a la derecha.

También se podrían añadir unas pocas palabras más acerca de la relación entre Hayek y otro colega de la London School of Economics, Michael Oakeshott. Cualquier lector de sus respectivas obras no puede evitar encontrar importantes semejanzas en sus ideas. Pese a eso, no parece que haya habido relaciones personales estrechas entre estos dos hombres, ni siquiera mucha influencia mutua –ciertamente, tampoco puede hablarse de que exista un reconocimiento expreso de dicha influencia–. De hecho,

las referencias ocasionales que hace Oakeshott a los trabajos de Hayek son muy poco entusiastas, mientras que Hayek, en claro contraste con Oakeshott, rechazó identificarse a sí mismo como un «conservador»[1]. La recíproca cautela entre estos dos hombres parece un tanto sorprendente, pero verdaderamente hay razones para ello. A pesar del aparente grado de acuerdo existente entre ambos, están separados por muy diferentes concepciones filosóficas. Para decirlo abiertamente: ambos son liberales, pero Hayek es sobre todo un liberal económico. Este punto, como veremos a continuación, le ubica menos a la derecha de lo que está Oakeshott.

Como ya se ha dicho, Hayek, además de ser uno de los más importantes filósofos políticos, es una figura que ha realizado aportaciones significativas a la filosofía de las ciencias sociales. En ambos campos, su preocupación central no ha sido otra que comprender la relación existente entre el individuo y la sociedad. En la filosofía de las ciencias sociales, el problema es de orden ontológico (¿son los individuos y la sociedad dos tipos de existencia diferenciados?); mientras que en la esfera política, el problema para Hayek reside en cómo conciliar el orden social con la protección de la libertad individual (la preocupación por la libertad es manifiesta en los títulos de sus tres trabajos mayores). La conexión entre los dos problemas es mayor de lo que podría parecer, porque sumariamente, la solución de Hayek al problema político está en confiar ampliamente en la potencialidad de lo que él llama el orden social *espontáneo* [*«spontaneous» social order*]. A fin de constituirse en solución para el problema político, el orden social espontáneo (como cualquier otro tipo de orden social) debe ser un determinado tipo de relación entre individuos. Debe, además, ser posible –debe ser un fenómeno susceptible de existir.

El tratado de Hayek sobre ontología social, *The Counter revolution of Science*, es un ataque contra lo que él denomina «cientificismo», no un ataque contra la ciencia como tal. El cientificismo es la aplicación inapropiada e irreflexiva de métodos de las ciencias naturales en las ciencias sociales. Las dos, por supuesto, tienen algo en común. Aun así, de acuerdo con Hayek, mientras que la metodología de la ciencia natural es «objetivista» (el estudio de hechos objetivos, o fenómenos perceptibles mediante los sentidos), las ciencias sociales no pueden comportarse igual, ya que sus datos son subjetivos, esto es, no son definibles mediante los términos de la física, sino en los términos de la gente que piensa sobre ellos. Por tanto, una «herramienta» o un «barómetro» se define no como un objeto con determinadas cualidades físicas, sino como un objeto «que sirve» para un tipo de fin humano: un barómetro aneroide y un barómetro de mercurio son ambos barómetros, a pesar de que «no tienen en común

[1] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960, pp. 397 ss. [ed. cast.: *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1982].

nada más que el fin para el que los hombres piensan que vale»[2]. Y, en esa medida, tanto los barómetros como los martillos son herramientas porque los hombres se sirven de ellos para un fin.

De modo evidente, la ciencia social «subjetivista», tal como la concibe Hayek, tiene mucho que ver con lo que Max Weber llamaba *verstehende Soziologie* [sociología comprensiva]. Más aún, y de nuevo en consonancia con Weber, la metodología de las ciencias sociales debe ser no sólo subjetivista, sino también «individualista» y «constructiva». La subjetividad inherente a las mentes de los individuos (no hay «mentes de grupo»), y por tanto, la mente individual, sus pensamientos y finalidades, debe ser la base y el punto de partida de la teoría social. «Los conceptos y puntos de vista que mantienen los individuos (...) forman los elementos a partir de los cuales debemos construir los fenómenos más complejos»[3], incluyendo las entidades y relaciones *sociales*. Esta metodología constructiva o sintética de la ciencias sociales, explica Hayek, es diferente de la situación de la ciencia natural, en donde el método analítico es el correcto. Esto es, en el mundo natural los objetos directamente observables son totalidades que los científicos intentan entender mediante el análisis de sus partes (elementos, átomos, partículas fundamentales), que, generalmente, son más postulados que observados directamente como realidades; por el contrario, en el orden social, no hay «totalidades» sociales claramente observables o cognoscibles, sino, antes bien, «conceptos y puntos de vista sostenidos por individuos». Estos últimos son los «elementos» cuyas conexiones estructurales intentamos reconocer para, en esa medida, identificar las diversas «totalidades» sociales existentes. Esto significa que los individuos como tales *no* son los elementos que constituyen las totalidades sociales: los elementos son esos «conceptos y puntos de vista» determinados de los individuos. «Si la estructura social puede seguir igual, aunque diferentes individuos se sucedan unos a otros en diferentes puntos, esto no se debe a que los individuos (...) sean totalmente idénticos, sino se debe a que tienen éxito entre sí en relaciones particulares, en actitudes particulares que adoptan hacia el resto de la gente y en tanto objetos de consideraciones particulares que los demás realizan respecto a ellos»[4].

Debe quedar claro que el individualismo metodológico de Hayek no es, como se piensa a veces, una negación de la realidad de las totalidades sociales. Su punto de vista es más bien que los fenómenos individuales son los únicos que conocemos directamente, mientras que las referencias a totalidades sociales o a entidades sociales han de ser consideradas, propiamente, como postulados o teorías acerca de las relaciones entre fenómenos individuales. Por tanto, las totalidades sociales existen realmente, «si –y en la

---

[2] F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Free Press of Glencoe, 1955, pp. 26-27.
[3] *Ibid.*, p. 38.
[4] *Ibid.*, p. 34.

medida en que– la teoría se corresponde con la idea que nos hemos formado a partir de la conexión ente las partes que implican las totalidades sociales»[5]. Así, por ejemplo, la Universidad de Glasgow es una totalidad social, que nadie ha *visto* jamás –aunque se hayan visto a los individuos y edificios que pertenecen a ella, y además las palabras «Universidad de Glasgow» escritas, por ejemplo, en la entrada–, pero que (me aventuro a decir que) existe, porque las relaciones entre las acciones individuales que implica existen realmente. Pero Hayek insiste en hacer distinciones entre las ideas de los individuos que *constituyen* fenómenos sociales como la Universidad de Glasgow y las ideas explicativas o teoréticas *acerca de* cuál es el orden social existente. Ciertamente, la distinción es menos nítida de lo que cree Hayek, desde el momento en que las ideas que tiene la gente que pertenece a la Universidad de Glasgow sobre esta institución afectan también a las acciones y relaciones que la constituyen. Pero el punto que Hayek quiere subrayar es que el simple hecho de postular una totalidad social no garantiza su existencia, porque es «tan sólo» una teoría (probablemente errónea) acerca de las relaciones entre individuos. De tal modo, es posible que el concepto de «clase social», o de «proletariado», den por sentadas determinadas ideas y relaciones entre individuos que, en algunas circunstancias, no predominan como tales o difícilmente predominan, por lo que estas totalidades sociales no existen, o difícilmente existen. Suponer que las totalidades sociales son entidades cuya existencia puede ser directamente observable es, para Hayek, cometer el error de «colectivismo» –un error tanto en la metodología de las ciencias sociales como en la filosofía política, como vamos a ver–. Aunque Hayek considera que el colectivismo metodológico es un elemento o consecuencia del cientificismo, creo que en ello está equivocado. Probablemente, en este punto se dejó guiar erroneamente por el hecho de que ciertos célebres teóricos de las ciencias sociales, tales como Marx y Durkheim, fueron además colectivistas metodológicos.

A pesar de que los fenómenos sociales son el resultado de acciones intencionales de individuos, de ahí *no se deduce* que todos los fenómenos sociales *sean planeados* deliberadamente por uno o varios individuos. Todo lo contrario. Hayek cree, de hecho, que la tarea de las ciencias sociales es precisamente investigar los resultados no deliberados de las intenciones y de las acciones intencionales de muchos individuos y, en particular, de investigar y explicar las regularidades sociales no deliberadas, así como el orden social. «Si los fenómenos sociales no mostraran ningún orden excepto en la medida en que fueran conscientemente deliberados, no habría, de hecho, ningún lugar para las ciencias teóricas que tratan acerca de la sociedad», ni los científicos sociales tendrían entonces ningún trabajo explicativo que llevar a cabo[6]. Que tales regularidades no deliberadas existen, está

[5] *Ibid.*, p. 55.
[6] *Ibid.*, p. 39.

fuera de toda duda para Hayek; el lenguaje es un ejemplo irrefutable. Otro ejemplo famoso que ofrece Hayek es la configuración de las huellas en el suelo a través de «un campo agreste desbrozado»:

> Al principio todo el mundo buscará para sí mismo lo que le parece que es el mejor camino. Pero el hecho de que ese camino haya sido transitado una vez hará que sea más fácil atravesarlo y por tanto favorecerá su uso posterior. Así, surgen caminos cada vez más claramente definidos que llegan a ser usados a la vez que se excluyen otras vías posibles. Los movimientos humanos a través de la región llegan a conformar un modelo definido que, aunque sea el resultado de decisiones deliberadas de mucha gente, no ha sido, sin embargo, planeado conscientemente por nadie[7].

No sólo existen regularidades sociales predeterminadas, patrones y órdenes: el hecho de que existan y que puedan (como un modelo de huellas en el suelo) servir a los fines humanos es de una enorme importancia *política* para Hayek. Lo que pretende demostrar el ejemplo de la huella en el suelo es que instituciones sociales útiles (de lo cual es simplemente un ejemplo la huella en el suelo o el modelo de las huellas) pueden surgir y funcionar sin ninguna organización general, sin el ejercicio del poder o de la autoridad, sin un ejercicio coercitivo y, en esa medida, sin poner en peligro la libertad individual. La existencia y el uso de las huellas descritas por Hayek en ningún caso interfiere con la libertad de los individuos en cuestión. Se podría, por otro lado, imaginar un marco de referencia alternativo en el que un conjunto de huellas en el suelo hubiera sido planeado y construido por alguna autoridad, y en el que la gente que transitara ese territorio fuera obligada por ley a mantenerse en uno u otro de esos caminos «oficiales». En tal caso, los viajeros individuales tendrían considerablemente menos libertad: los viajeros estarían obligados a elegir (obligados a utilizar) una única senda dentro de un estrecho numero de posibilidades, y es incluso posible que algunos individuos fueran obligados previamente a construir las sendas. La cuestión de si un movimiento de estas características a través del territorio es más o menos provechoso que en el otro caso, es un punto interesante que no resolveremos aquí. Hayek, con todo, esperaría que fuera menos provechoso por las razones que hemos explicado.

Cuando Hayek, en sus últimos libros, llega a elaborar una moral política partiendo de su ejemplo de las huellas en el suelo, lo hace ubicando en el centro de su sistema teórico el concepto de *orden social espontáneo*. Este término fue empleado por vez primera en *The Constitution of Liberty*, pero va a ser en la obra posterior *Law, Legislation and Liberty*, donde la teoría del orden social espontáneo recibe su formulación más completa. En primer lugar, Hayek define un *orden* como:

---

[7] *Ibid.*, p. 40.

> un estado de cosas en el que una multiplicidad de elementos de distinto tipo están de tal manera relacionados entre sí que podemos aprender del conocimiento que tenemos de una parte temporal o espacial de la totalidad, con objeto de formar expectativas correctas acerca del resto o, al menos, expectativas que tienen grandes posibilidades de poder ser demostradas como ciertas[8].

Dicho más sucintamente: un orden es un conjunto de elementos relacionados sistemáticamente, no de un modo azaroso. Puede ser descrito como social o no; puede asimismo ser descrito como una totalidad o no. Y, lo que para Hayek es más importante, puede ser o no el producto de la intención deliberada de una inteligencia que busca el control. Un claro ejemplo (aunque no es el ofrecido por Hayek) de un orden no social y predeterminado es una máquina, mientras que el ejemplo (sí dado por Hayek) de un orden no social y no deliberado es un organismo biológico. Se puede discutir, y ha sido ampliamente creído así, que el universo como totalidad es un orden no predeterminado. Sin embargo, para los creyentes en el Dios judeocristiano es un orden predeterminado. De hecho, como es bien sabido, el llamado argumento de la predeterminación fue durante mucho tiempo una necesidad de los teólogos naturales, que mantuvieron que la ordenación del universo debía ser el resultado de un proyecto divino. Las razones aducidas en este sentido son, para Hayek, meras falacias. Como es también bien sabido, la más aguda controversia sobre la supuesta racionalidad de este proyecto, y que finalmente llegaron a desacreditarlo intelectualmente, tuvo lugar a raíz de la entrada en escena de la teoría de Darwin sobre la evolución natural y el origen de las especies[9]. Según el punto de vista de Hayek, la evolución del orden social espontáneo (no predeterminado) es, asimismo, una realidad. Sin embargo, cabe decir que un equivalente político secular del argumento de este proyecto intencional ha tenido tanta influencia que ha sido preciso combatirlo en todo momento. Ésta es la idea de que todo orden social (o todo orden social beneficioso, y por tanto la mejor posibilidad de orden social) debe ser el resultado de una organización consciente. De ahí que la oposición entre el orden social *espontáneo* y el orden social *organizado* (u organización) esté en el centro del pensamiento de Hayek.

Lo que Hayek llama una organización social es muy semejante a la idea de la asociación de empresa de Oakeshott. Es una unidad social creada deliberadamente y proyectada para alcanzar un fin[10]. Para conseguir

---

[8] F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1: *Rules and Order*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 36 [ed. cast.: *Derecho, legislación y libertad: una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, vol. 1: *Normas y orden*, Madrid, Unión Ed., 1980].

[9] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 59.

[10] Hayek, *Rules and Order*, *op. cit.*, p. 49.

ese fin necesita tener una estructura de autoridad y operar en consonancia con normas definidas –normas instrumentales, creadas conscientemente para servir a los propósitos de la organización. Las normas de una organización asignan y regulan habitualmente las tareas que han de llevar a cabo los ciudadanos para conseguir sus fines –tienen un papel específico antes que general, y tienen la misma función que las órdenes–. No es necesario decir que Hayek no se opone a las organizaciones sociales más de lo que hace Oakeshott frente a las asociaciones de empresa (las corporaciones capitalistas son, después de todo, organizaciones sociales). A lo que se opone es a cualquier tentativa de organizar la sociedad como una totalidad, así como a la idea de que todo orden social, o todo orden social válido, deba tener la forma de una organización social.

La falaz visión de que todo orden social (beneficioso) debe ser producto de un determinado proyecto va a ser relacionada por Hayek con una filosofía errónea, a la que llama racionalismo constructivista (*constructivist rationalism*). A la vez, aquí se ponen de manifiesto una semejanza y una diferencia con Oakeshott. Oakeshott rechazaba todo «racionalismo en política», sin ningún tipo de matización: el blanco del ataque de Hayek no es el racionalismo *en conjunto*, sino únicamente aquel que aspira al liderazgo, control y organización de *todo* el orden social[11]. Es éste, para él, un racionalismo orgulloso tan arrogantemente confiado en sus propios poderes, tan carente de la humildad necesaria, que todos aquellos infectados por él creen lo que, según Hayek, es una imposibilidad, o incluso un absurdo: que poseen todo el conocimiento necesario para una total reconstrucción racional de la sociedad. Ninguna mente individual, ninguna elite, ningún partido político, pueden tener la posibilidad de acceder a ese conocimiento. La ilusión de que eso es posible, de que incluso se ha conseguido, es la fuente, cree Hayek, del totalitarismo revolucionario y, en el mejor de los casos, del colectivismo.

Hayek señala aquí la profunda paradoja de la racionalización en el sentido weberiano del término. Cuanto más avanza la racionalización de la vida humana, cuanto más conocimiento adquiere la humanidad, es más posible que los hombres sucumban a las tentaciones del racionalismo constructivista y a los intentos de construir una completa organización «racional» de la sociedad. Aun cuando fuera así, destruirían en esa medida las bases del posterior progreso en conocimiento y racionalidad. La organización totalitaria destruye la libertad individual y es de la libertad, no únicamente de la libertad de pensamiento, sino también de la libertad de llevar a cabo lo que John Stuart Mill llamaba «experimentos vitales», de la que depende dicho progreso[12]. «Si vamos a avanzar», dice Hayek, «debemos dejar espacio para una revisión continua de nuestras concepciones e ideales

---

[11] *Ibid.*, pp. 5, 29.
[12] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, pp. 33-35, 41, 110.

presentes»[13]. El progreso no puede ser planificado de antemano (la creencia de que se puede llevar esto a cabo no es sino el ejemplo extremo de la *hybris* racionalista), toda vez que éste «descansa en lo impredecible de la acción humana», un hecho que la organización racional trata de eliminar. También es aquí decisivo «dejar espacio para lo imprevisible y lo impredecible»[14]. De ahí que una sociedad progresista deba ser una sociedad libre basada en el orden espontáneo. De hecho, «el orden espontáneo de una sociedad libre» es una frase frecuentemente repetida por Hayek, cuando no una valoración de su ideal.

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de un orden espontáneo? ¿Cómo actúa y cómo se origina? Como se ha dicho arriba, el más claro y comprensible ejemplo de orden espontáneo es el caso de las formas biológicas, el producto de la evolución postulada por Darwin. Sin embargo, la evolución darwiniana tiene también, por su parte, una dimensión o aspecto social. Muchas especies animales son *sociales* –no sólo los famosos insectos sociales, sino, de modo más relevante, también algunos animales más emparentados con el género humano, como es el caso de los monos y los gorilas–. Una de las implicaciones del darwinismo estriba en que la sociabilidad humana, en su origen, no era muy distinta de la de los monos, o de la de los ancestros del género humano que todavía eran monos. No significa esto la negación de la existencia de grandes diferencias, de que la sociedad humana haya cambiado y se haya desarrollado extraordinariamente en el transcurso de la historia, y que sea ahora muy diferente del resto de sociedades animales. Tampoco significa que este desarrollo no haya sido estrictamente un proceso de evolución darwinista. No obstante, el hombre sigue siendo un animal y las continuidades no son insignificantes. Como veremos más adelante, hay alguna ambigüedad en el pensamiento de Hayek, en la medida en que a veces recalca las continuidades y, en otras ocasiones, las diferencias.

Es un rasgo característico de todos los órdenes espontáneos, sociales o de cualquier clase, el hecho de que sus elementos ofrezcan cierta regularidad en sus comportamientos, o, como dice Hayek, que sigan determinadas reglas[15]. Esto no significa necesariamente que los elementos sean conscientes de las normas, o que las sigan conscientemente, ya que los elementos pueden no ser susceptibles de tener conciencia; un ejemplo de Hayek es el de los elementos del cristal, que «espontáneamente» se ajustan al orden de relaciones que constituye el cristal[16]. En el caso de las sociedades animales, no está claro hasta qué punto sus elementos (los animales) tienen conciencia, pero está bastante claro que, puesto que carecen de un lenguaje desarrollado, no pueden articular las reglas que siguen y no son, probablemente,

[13] *Ibid.*, p. 23.
[14] *Ibid.*, pp. 38, 29.
[15] Hayek, *Rules and Order*, *op. cit.*, p. 43.
[16] *Ibid.*, p. 39.

conscientes del hecho de seguirlas. Que siguen reglas es un hecho de comportamiento que se puede observar con facilidad. En las sociedades humanas primitivas, sugiere Hayek, la situación no era realmente distinta. Sólo posteriormente, en el desarrollo humano, las normas sociales comenzaron a ser expresadas en una forma verbal comunicable –una forma que podía ser enseñada y aprehendida conscientemente como una pauta o norma. Pero Hayek subraya aquí dos puntos importantes acerca de este proceso. Primeramente, las primeras normas articuladas conscientemente no se inventaron con su primera articulación, sino, antes bien, eran articulaciones de comportamientos regulares preexistentes. En segundo lugar, en opinión de Hayek, cabe detectar en la sociedad humana, hasta hoy en día, un mayor número de reglas que las que han sido puestas por escrito, o incluso que aquéllas de las que somos conscientes[17]. De una manera un tanto irónica, puede decirse que el lenguaje en sí mismo es un ejemplo claro de un orden gobernado por normas seguidas (y que aún lo son) por usuarios que no tienen consciencia explícita de ellas.

Tal como hemos visto, Hayek considera que es muy difícil trazar la distinción entre reglas sociales que son simplemente comportamientos regulares y aquellas que son normas o pautas. Sin embargo, reconoce dentro de una categoría separada –y muy importante– las reglas normativas que han evolucionado desde un estado protonormativo. Hayek llama a esta categoría normas de conducta. Otra categoría de reglas, que son sólo comportamientos regulares, va a ser igualmente importante para él. Éstas son las normas de conducta que cabe encontrar en una economía de intercambio. Así, por ejemplo, los individuos «preferirán en términos generales un mayor beneficio de sus esfuerzos a uno menor, y, a menudo, (...) incrementarán sus esfuerzos en una dirección determinada si las perspectivas de beneficio son mejores»[18]. Estos dos tipos de normas –vamos a llamarlos normas de conducta y normas del comportamiento del mercado, una combinación, se podría decir, de moral y de iniciativa individual– conforman, para Hayek, la estructura de un orden social espontáneo enormemente beneficioso para la vida humana. Más aún, las dos clases de normas se conectan al menos en un punto determinado: la institución de la propiedad privada. La propiedad privada es, naturalmente, un complejo de normas de conducta y a la vez una condición para la regularidad de comportamiento característica de la economía de cambio o de la economía de mercado.

En este punto, es evidente que la teoría social de Hayek no implica una descripción neutral de la evolución de las estructuras sociales humanas, sino una defensa de una determinada clase de estructura social evolucionada, aquella que incorpora la propiedad privada y la economía de merca-

---

[17] *Ibid.*, p. 19.
[18] *Ibid.*, p. 45.

do –«el orden espontáneo de una sociedad libre»–. Pero ¿por qué es este tipo de sociedad tan beneficioso según Hayek, mucho más beneficioso que una sociedad completamente organizada? Hayek ofrece dos tipos de respuestas para esta cuestión, una más poderosa que la otra. La primera respuesta recurre a lo que se podría llamar (a pesar de las quejas de Hayek en sentido contrario) el conservadurismo burkeano. Las normas sociales evolucionadas espontáneamente, especialmente las normas de conducta, están sujetas a un tipo de selección natural semidarwiniano, no plenamente darwiniano. Las normas que «funcionan» serán conservadas; las que no, serán eliminadas; en casos extremos de disfuncionalidad en las normas, las sociedades en cuestión podrían no sobrevivir. De esta manera, un refinamiento y mejora graduales de tales normas tendrá lugar a lo largo del tiempo. Sin embargo, sea este planteamiento cierto o no, lo cierto es que no nos da razones concretas –y distintas de la preferencia burkeana por la experiencia frente a la «razón abstracta»– para preferir una sociedad basada en normas de conducta que surgen espontáneamente a otra basada en una planificación consciente.

El otro argumento de Hayek para el orden espontáneo depende de los *beneficios de la libertad*, que quizá se manifiestan más claramente dentro de la esfera económica. Aquí, Hayek nos invita a comparar –o más bien a contrastar– el sistema de libre mercado con la llamada economía «planificada» o colectivista, tal y como fue llamada por Marx y Engels (claros exponentes del racionalismo constructivista), con el objeto de acabar con lo que consideraban «anarquía» del mercado. Hayek opina que esta exigencia de los padres fundadores del marxismo no revela sino una falta total de conocimiento profundo acerca de la naturaleza de la economía (de un modo bastante significativo, no les acusa de tener malas motivaciones, sino únicamente de falta de comprensión). La función de la economía puede ser afirmada en términos más o menos utilitaristas, como es el caso de la satisfacción de los deseos de los individuos recurriendo a la producción de bienes y prestación de servicios. El argumento de Hayek a favor del libre mercado, y contra la economía socialista «planificada», descansa, pues, sobre la base del tema del conocimiento.

En pocas palabras, su tesis, que sin embargo en ningún caso está restringida a la esfera económica, se asienta en la idea de que la libertad puede obtener, de manera más ventajosa, mucho más conocimiento de lo que podría hacerlo cualquier plan centralizado[19], especialmente si los planificadores reclaman un monopolio, un derecho de obligatoriedad a fin de dirigir toda la economía (o cualquier otra función social). En el caso económico, en términos generales, dos tipos de conocimiento son necesarios para que la economía pueda llevar a cabo sus tareas: conocimiento de lo

[19] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, pp. 22, 24-25; F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, *op. cit.*, pp. 109 ss.

que quiere la gente y conocimiento de los medios de producción de bienes y prestación de los servicios que se requieren. El simple pero devastador punto central de Hayek es que la cantidad de este conocimiento necesario es ingente, así como terriblemente complejo y detallado. Como resultado, nunca podrá estar reunido en una única mente humana o en un grupo limitado de mentes (como sería la de los «planificadores»). Este conocimiento económico necesario no es sólo altamente especializado y de una naturaleza particular y localizada, sino que está en continuo cambio en la medida en que se encuentran nuevas maneras de hacer las cosas (progreso tecnológico) y cambian los gustos y deseos individuales. Los planificadores más benévolos, por tanto, abordan de modo inevitable su tarea, ignorantes de la mayor parte de las cosas que necesitan saber. Pretenden lo imposible, y la economía es más imposible cuanto más compleja. Sin embargo, su inevitable ignorancia no significa que el conocimiento necesario no se pueda adquirir, ya que, tal como Hayek subraya, la cantidad y especificidad de conocimiento económicamente relevante supone una inevitable dispersión de éste entre muchas mentes individuales. Dicho de otro modo: no existe ninguna mente individual particular que posea una gran fracción de este conocimiento, pero sí cabe señalar que muchos individuos poseen una fracción significativa de él. La única manera efectiva de utilizarlo, por tanto, es la de dejar a todo el mundo libre para utilizar tal conocimiento, como Hayek ha hecho. Esto es precisamente lo que hace el libre mercado: al mismo tiempo que provee de incentivos a aquellos que tienen dicho conocimiento útil y usado para satisfacer los deseos de otros (como si se movieran por una mano invisible, como decía Adam Smith). Éste es el argumento a favor del mercado y contra la economía central planificada que parece haber sido triunfalmente reivindicada por los acontecimientos de los años 1989-1991.

Merece la pena subrayar que la defensa «austríaca» de Hayek del libre mercado es completamente diferente del punto de vista en el que se sitúa la teoría económica ortodoxa neoclásica, un planteamiento del que Hayek toma, en términos generales, una leve orientación. El punto de vista ortodoxo se centra en el concepto de «competición perfecta» y en sus supuestos méritos, un concepto que Hayek sostiene que no sólo es irreal, sino también absurdo e incluso peligroso. «Es difícil –escribe Hayek– defender a los economistas de la acusación de que durante cuarenta o cincuenta años han estado discutiendo el tema de la competencia sobre suposiciones que si fueran ciertas en el mundo real la habrían convertido en un asunto completamente carente de interés e inútil»[20]. Cualquier estudioso de economía ortodoxa sabe que la «competencia perfecta» se define, *inter alia*, como un estado de cosas en el que todos los actores económicos poseen un «conoci-

[20] F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 179.

miento perfecto». Es obvio que este presupuesto es irreal. Pero el sentido de esta irrealidad no siempre puede apreciarse. Tal y como Hayek señala, la tesis en defensa del libre mercado se apoya sobre todo en el hecho de que *ningún* individuo (o un grupo limitado de individuos) puede llegar a conocer todos los hechos económicamente relevantes. Si el conocimiento perfecto que asume la teoría de la «competencia perfecta» pudiera tener lugar en la realidad, podría, por supuesto, ser conocido por el posible planificador, que entonces reclamaría, mostrando su justificación, su derecho a dirigir la economía. Sin embargo, la sabiduría económica comienza, según afirma Hayek, cuando se reconoce que no cabe justificación de tal demanda: que el posible planificador «no puede adquirir el conocimiento completo para alcanzar todo el dominio sobre los acontecimientos posibles»[21].

Esa relación entre el mercado y el conocimiento inevitablemente disperso tiene, para Hayek, una gran relevancia para la teoría económica. En economía, cree él, las predicciones precisas de fenómenos específicos son imposibles (si fueran posibles, serían posibles también las economías planificadas). Las ecuaciones simultáneas walrasianas utilizadas por los economistas para representar «las relaciones generales entre precios y cantidades de todo lo que se vende y se compra» incluyen también algunos puntos desconocidos que no pueden llegar a dilucidarse, numerosas variables cuyos valores son incognoscibles en cualquier situación particular[22]. Ellas no permiten la predicción de precios ni de cantidades particulares. Todo lo que la teoría económica puede llegar a alcanzar es lo que Hayek denomina «predicciones de pautas» [*pattern predictions*], predicciones que dejan abierto un amplio abanico de posibilidades, de las que las ecuaciones walrasianas son un ejemplo. Así, como buen conocedor de la filosofía de la ciencia de Popper, Hayek es cauto a la hora de insistir en que tales «predicciones de pautas» sean falsables. Hayek sugiere que la razón para esto es que, a diferencia de las ciencias físicas, la economía, en la medida en que describe mercados económicos, tiene que ver con «fenómenos complejos», inherentes a un mercado en el que los productos están determinados más por varios factores que interactúan entre sí que por tan sólo unos pocos. Ahora bien, no estoy de acuerdo en que este argumento sea correcto: las ciencias físicas también tienen grandes dificultades a la hora de realizar predicciones precisas en las situaciones complejas del mundo real (la predicción meteorológica es un buen ejemplo). Sus éxitos tienden a circunscribirse a situaciones controladas y sistemas cerrados, como el laboratorio y la fábrica, de un modo del que, generalmente, no pueden disponer las ciencias sociales. Una de las sugerencias más interesantes de Hayek se refiere a que el sistema de mercado competitivo debería ser visto como un «procedimiento de descubrimiento» [*discovery proce-*

---

[21] F. A. Hayek, *Full Employmentt at Any Price?*, Londres, Institute of Economic Affairs, 1975, pp. 34-35, 41-42.

[22] F. A. Hayek, «The theory of complex phenomena», en M. Martin y L. C. McIntyre (eds.), *Readings in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1994, p. 62.

dure][23], es decir, un sistema que permite que acontecimientos económicamente relevantes sean descubiertos (de hecho, alienta su descubrimiento). No tiene sentido, argumenta Hayek, pensar que el mercado funciona a partir de «datos ya dados». Precisamente, es el hecho de que los datos no están dados de antemano, sino que deben ser descubiertos, lo que hace del mercado un instrumento tan potente y valioso para el fomento del bienestar humano.

La abolición del mercado y su sustitución por un plan central es, para Hayek, un acto de locura económica. Pero también significa la abolición del orden espontáneo de una sociedad libre y su sustitución por una organización jerárquica estructurada mediante órdenes y normas que tienen una función semejante a las órdenes, esto es, la consecución de fines específicos. Las normas de conducta de un orden social espontáneo, insiste Hayek, tienen un carácter totalmente distinto. Como las normas de una asociación civil, tal como las define Oakeshott, éstas no sirven a ningún fin específico, sino que conceden libertad a los individuos para perseguir sus propios fines a la vez –esto es muy importante para Hayek– que se sirven de cualquier conocimiento que posean o puedan adquirir para llevar más lejos sus fines y, a la vez, beneficiar a otros (gracias especialmente al mercado). Aquí hay también una confusión interna inherente a la teoría social de Hayek: si no una contradicción, al menos una ambigüedad y una vacilación. Esto necesita un examen más detallado.

Hay, de hecho, en este punto un cierto número de cuestiones entrelazadas. Comencemos considerando el concepto central de Hayek, el orden social espontáneo. Cuando Hayek explica el significado de esta expresión, a menudo se da el caso de que «espontáneo» alude más a un «crecimiento» [*grow*] que a un «hecho» [*made*]. Claramente, esto se entiende en relación con órdenes tales como organismos biológicos, sociedades animales y, también, los órdenes sociales humanos primitivos. Más aún, Hayek a menudo insiste en las continuidades existentes entre las sociedades humanas primitivas y las últimas, la evolución gradual de las primeras a las últimas. Es esto lo que frecuentemente da a su pensamiento un cierto aspecto «burkeano», si no conservador (como se ha dicho arriba, Hayek rechaza la etiqueta de «conservador», pero en numerosas ocasiones deja claro el valor de la tradición). Sin embargo, cuando Hayek discute específicamente el problema de la sociedad moderna, el concepto de «orden social espontáneo» adquiere una interpretación bien distinta, su rasgo definitorio es entonces *el tipo de reglas* que estructuran dicho orden –específicamente, las regularidades en el comportamiento del mercado, y cierta clase de normas de conducta, a saber, normas independientes de cualquier fin concreto o, como frecuentemente dice Hayek, reglas «abstractas»[24], que pueden haber sido «hechas» tanto como haber «crecido»–. A esta sociedad la denomina Hayek

[23] Hayek, *New Studies*, *op. cit.*, pp. 179 ss.
[24] Cfr. Hayek, *Rules and Order*, *op. cit.*, pp. 45-46.

«La Gran Sociedad». Con este término no trata sino de definir una compleja sociedad moderna, cuyas normas dejan a sus individuos particulares libertad para perseguir sus propios fines. Añade, además, que sólo una sociedad así puede reunir y mantener juntos, en paz y libertad –sin coerciones– a una multiplicidad de individuos con fines y metas distintos. Aquí, evidentemente, está hablando el Hayek liberal.

El problema radica en saber que «normas de conducta» de ese tipo no necesitan ser liberales. Hayek, particularmente, en sus últimos volúmenes de *Law, Legislation and Liberty*, posiblemente hasta cierto punto pero no completamente gracias a la influencia de Popper, va a remarcar a menudo la diferencia entre las sociedades humanas primitivas y la compleja y moderna «Gran Sociedad»[25]. Correspondientemente, aquí cabe observar una modificación pequeña, pero significativa, en la terminología de Hayek. Donde antes hablaba de normas de conducta, más tarde hará referencia a normas de conducta *justa*[26]. Por esto último, entiende normas que gobiernan un comportamiento individual que afecta a otros individuos[27]. La consecuencia de todo ello es que, en la Gran Sociedad, gobernada por esas normas de comportamiento justo, independientes de cualquier propósito o fin, los individuos son por lo demás, en un sentido amplio, libres. Aquí, de nuevo, cabe detectar un explícito contraste con las sociedades primitivas y con sus normas orientadas según finalidades. Lo que está menos claro, con todo, es de qué modo, a pesar de las continuidades, surgió un cambio trascendental. Acerca de este problema, Hayek ofrece tan sólo una breve especulación sobre el efecto del comercio[28]. ¿Acaso opina Hayek que todas las sociedades evolucionarán «de manera natural» hacia las «Grandes Sociedades» (o quizás a una única «Gran Sociedad Mundial») mientras el poder no caiga en manos de los colectivistas o de los racionalistas constructivistas? ¿Es el mercado capitalista, contrariamente a la visión, por ejemplo, de Max Weber, un mercado surgido de manera natural y espontánea? Las respuestas de Hayek a esto son inciertas.

Lo más evidente es que, según Hayek, hay ciertas condiciones necesarias para el desarrollo de la Gran Sociedad, y otras condiciones que la destruyen. Entre las primeras está la institución de la propiedad privada. Para Hayek, pues, existe un vínculo estrecho entre la propiedad privada y la libertad individual, que se explica de la siguiente manera. La libertad significa «la posibilidad que tiene una persona de actuar según sus propias decisiones y planes, en contraste con [estar] subordinado a la voluntad de otro», esto es, estar obligado por otro. La libertad requiere «una esfera privada asegurada (...) una serie de circunstancias en el entorno [del individuo], en el que no exista la interferencia de otros»[29]. La propiedad pri-

---

[25] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, pp. 151-152.
[26] Hayek, *Rules and Order*, *op. cit.*, p. 100.
[27] Hayek, *The Mirage of Social Justice*, *op. cit.*, p. 33.
[28] Hayek, *Rules and Order*, *op. cit.*, p. 82.
[29] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, pp. 12-13, 139-140.

vada es una esfera de este tipo –asegurada por normas generales antes que garantizada por una autoridad cuyo poder sobre las esferas privadas individuales pudiera convertirse en un instrumento coercitivo. Pero, como indica Hayek, la libertad individual en la sociedad moderna depende menos de la propia posesión de uno mismo que de la condición de que determinados medios materiales vitales «no estén por completo bajo el control exclusivo de otro agente»[30]. La propiedad de estos medios materiales «debería estar suficientemente dispersa como para que el individuo no dependa de personas particulares que únicamente puedan proveerle de lo que necesita o que únicamente puedan emplearle laboralmente». Claramente, aquí se esgrime una razón contra el socialismo, en el sentido de la propiedad del Estado sobre los medios de producción; mas también una defensa del capitalismo, en tanto que la propiedad de los mismos pasa a un amplio número de propietarios privados. «La libertad del empleado», afirma Hayek, «depende de la existencia de un gran número y una gran variedad de empresarios» y estaría siempre amenazada «en el caso de que únicamente existiera un único empresario, a saber: el Estado», que tendría entonces un enorme poder coercitivo. Por contraste, «en una sociedad competitiva, la persona empleada no está a merced de un solo empresario», en el momento en que es generalmente posible conseguir otro empleo distinto[31].

Este argumento de Hayek es valioso, pero queda abierto a una objeción. El propio Hayek incluirá una restricción: un empleado no está a merced de un empresario particular, «excepto en periodos con alto índice de desempleo». En el momento en que se escribe esto (marzo de 1997), el índice de desempleo es alto en casi todos las economías desarrolladas de Europa, y lo ha sido durante un considerable número de años. La cuestión que surge aquí es la siguiente: ¿de qué es síntoma el alto índice de desempleo del sistema de mercado capitalista? Los teóricos de la economía se han preocupado durante largo tiempo con la cuestión del llamado ciclo de mercado [*trade cycle*], que sugiere que el desempleo repetido y de índices elevados es un rasgo estructural del sistema. Durante unos años se creyó que la administración «keynesiana» de la demanda agregada [*aggregate demand*] había solucionado este problema, pero el propio Hayek fue un efectivo portavoz crítico de estos puntos de vista. Como escribió en su panfleto de 1975, *Full Employment at Any Price?*, «tan pronto como un gobierno asume la responsabilidad de mantener una situación de pleno empleo con cualesquiera salarios que los sindicatos logren conseguir, ya no tienen ninguna razón para tener en cuenta el desempleo que hayan podido producir sus demandas salariales»[32]. Los incrementos en la demanda total sobrepasarán inevitablemente los incre-

---

30 *Ibid.*, p. 141.

31 *Ibid.*, p. 121.

32 F. A. Hayek, *Full Employment at Any Price?*, *op. cit.* No debería suponerse que el propio Keynes abogara por este tipo de política. De hecho, murió algunos años antes del desarrollo total de la estrategia de administración de la demanda que supuestamente lleva su nombre.

mentos en la productividad, con lo que la aceleración de la inflación será inevitable. Este proceso, o bien debe continuar hasta la destrucción del sistema de mercado, o debe finalizar, al coste de causar un mayor desempleo del que se previno a corto plazo. Esta predicción de Hayek ha sido corroborada por los propios acontecimientos. Hayek añade además que la inevitabilidad del desempleo «no es consecuencia de los fallos del capitalismo o de la economía de mercado, sino que exclusivamente se debe a nuestros propios errores, errores que la experiencia pasada y el conocimiento disponible nos deberían haber hecho evitar»[33]. Ahora bien, ¿es fácil evitar el desempleo? La historia del ciclo de mercado debería sugerirnos, y el propio Hayek así lo mantuvo en un libro temprano (*Monetary Theory and the Trade Cycle*), que «las fluctuaciones [cíclicas en la actividad económica] causadas por los factores monetarios son inevitables», desde el momento en que los ciclos de mercado son el precio que tenemos que pagar por el crecimiento económico[34]. Si esto es cierto, esta idea debilita los argumentos de Hayek sobre la libertad de los trabajadores en los sistemas capitalistas.

Sea como fuere, cabe destacar la preocupación de Hayek por la sociedad libre como un rasgo central de su pensamiento. Se pone de manifiesto, de nuevo, en sus argumentaciones sobre la ley y el gobierno de la ley. Desde el punto de vista de Hayek, ha existido una confusión excesiva y peligrosa acerca de estas cuestiones, por culpa de las ideas de positivistas legales como John Austin. Desde el punto de vista de Hayek, el concepto de soberanía de Austin (y de Hobbes) es incompatible con el gobierno de la ley, y así –al contrario de ellos– la ley *no* debería ser definida como el dominio de la soberanía. Esa definición iguala a la ley con las normas, cuasiórdenes, de una organización social, antes que con las normas abstractas de comportamiento que caracterizan a una sociedad libre. Definir la ley como una orden sugiere que la sociedad como totalidad debería ser una organización, y esto conduce, en último lugar, al totalitarismo. Hayek admite (aunque con reservas) que es normal aplicar el término «ley» a las normas cuasi-órdenes de una organización específica –a saber, el gobierno–. Tales «leyes» son las normas mediante las que el gobierno se organiza a sí mismo (y a sus súbditos) a fin de alcanzar sus fines. Pero, excepto en un sistema totalitario, el gobierno y la sociedad no son coextensivos. Las leyes de la sociedad son, o pueden y deben ser, de una clase distinta, a saber, *normas impuestas de conducta (justa)* [*enforceable rules of (just) conduct*]. El gobierno de la ley significa simplemente que el gobierno, como todo el mundo, está sometido a normas sociales impuestas de conducta justa. Como Hayek señala, estas leyes, a diferencia de las órdenes impuestas, no son coercitivas. Son tanto prohibiciones negativas como obligaciones positivas impuestas sólo cuando estas últimas

---

[33] *Ibid.*, p. 24.

[34] F. A. Hayek, *Monetary Theory and the Trade Cycle*, trad. de N. Kaldor y H. M. Groome, Londres, Jonathan Cape, 1933, p. 185 [ed. cast.: *La teoría monetaria y el ciclo económico*, Madrid, Espasa Calpe, 1936].

surgen de actos voluntarios (como en el caso de los contratos). De este modo, «proveen de un marco dentro del cual el individuo debe moverse, pero en el que las decisiones son propias»[35]. Estas leyes no nos someten a la voluntad de otros, ni nos obligan a servir a los fines de otra persona.

Las normas impuestas de conducta justa no son órdenes de soberanía, ya que no son órdenes en ningún caso. También en una sociedad libre caracterizada por el gobierno de la ley, éstas no emanan de la soberanía, ya que en tal sociedad no hay soberanía (definida por Hobbes y Austin como no sujeta a ley). Entonces ¿de dónde proceden? Existen dos posibilidades. Pueden ser el resultado de actos de legislación por parte de un legislador o legislatura. El error (uno de los errores) de los positivistas legales es suponer que *todas* las leyes emanan de esta fuente. Pero hay otra posibilidad igual o de más importancia, e históricamente anterior, que surge de la evolución espontánea de las normas sociales de conducta (justa). Tal como Hayek señala, la ley es anterior a la legislación. La legislación es una función que elabora leyes por los gobiernos, pero es un error común de los positivistas suponer que la legislación depende de los gobiernos. Durante muchos siglos, de hecho, el gobierno estaba relativamente poco interesado en una ley o en una legislación al margen de la imposición en alguna medida de la ley organizativa. Incluso las asambleas representativas de la Europa medieval fueron mucho menos legislaturas que consejos de consulta con el monarca y su gobierno, y un foro de negociación sobre los medios para la ejecución de los planes del gobierno –sobre todo, por el incremento de los impuestos (que podían ser a menudo, o no, para sufragar los gastos de guerra)–. En tiempos modernos, sin embargo, las asambleas representativas son consideradas sencillamente legislaturas, y una gran parte de las leyes modernas resultan de la legislación.

Hayek no se opone, por supuesto, a la legislación. No hay garantía de que las normas de conducta social evolucionadas espontáneamente, obligatorias o no, sean ideales, completas o no susceptibles de mejora. Con todo, la ley legislada conlleva un peligro. Los legisladores pertenecen al gobierno y, en esa medida, tienen una fuerte tendencia a pensar acerca de las leyes, incluidas las leyes de sociedades, más como si tuvieran la forma de órdenes impuestas (como pretendía Austin) que como obligatorias normas abstractas de conducta. En efecto, tal proceso de creación de leyes extiende la administración de los recursos del gobierno a la administración del conjunto de la sociedad, convirtiendo a los individuos en «objetos de administración»[36]. La libertad individual en la sociedad moderna, para Hayek, ha sufrido seria y, en ocasiones, gravemente por esta tendencia que, en su peor momento, tuvo su culminación en los totalitarismos nazi y soviético. No ha sido un accidente, dice Hayek, que los ideólogos soviéticos hayan expresado a menudo su preferencia más por la adminis-

---

[35] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 152.
[36] *Ibid.*, p. 213.

tración que por la ley. Pero Hayek cree incluso que filosofías bienintencionadas y aparentemente inofensivas, como el «socialismo democrático», también albergan la misma lógica totalitaria. Éste fue el mensaje que proclamó por primera vez en *Camino de servidumbre*, y que da cuenta del ultraje al que el libro dio lugar en varios sectores.

¿Qué es, entonces, el socialismo? Sin duda por socialismo cabe entender muchas cosas. Para algunos, el socialismo ha significado la propiedad estatal de los medios de producción y la planificación estatal de la economía. Las objeciones de Hayek hacia estas ideas han sido ya explicadas. Para otros, el socialismo «tiene que ver con la igualdad» o con la justicia social. Hayek se va a oponer por tanto a estas ideas. Sólo una forma de igualdad va a merecer el trato de favor de Hayek, a saber, la igualdad ante la ley –esto es, normas de conducta impuestas que se aplican a todos con igualdad e imparcialidad–[37]. En lo que atañe a la igualdad económica, ésta es claramente incompatible con la economía de mercado defendida por Hayek, que funciona recompensando a unos más que a otros, y a otros, en absoluto. En lo que respecta a aquellos a los que el mercado sitúa en la indigencia, Hayek propone la prestación de un mínimo básico por decreto «fuera del mercado» (a través de la tasación redistributiva) pero no, ciertamente, la abolición de las desigualdades de mercado. Sin embargo, tiene más argumentos contra la igualdad. Es, asegura, incompatible con el progreso. El progreso material depende, *inter alia*, del progreso en el conocimiento, pero «el nuevo conocimiento y sus beneficios sólo se pueden extender gradualmente». En un primer momento beneficiarán sólo a unos pocos antes de que estos beneficios se extiendan a la mayoría. Nuevos productos como las radios y los frigoríficos (ellos fueron, obviamente, alguna vez nuevos) son caros en principio y sólo adquiribles por los ricos. En otras palabras, es el rico el que en un primer momento crea mercado para tales bienes nuevos y hace posible «la experimentación con nuevos elementos que, como resultado, pueden estar a disposición» del resto de la sociedad[38]. La cuestión es que, a largo plazo, todo el mundo se beneficia de este proceso, el único modo, indica Hayek, de que el progreso material se pueda extender a todos. «Mientras [la sociedad] continúa progresando (...) unos deben liderar y el resto debe seguir»[39].

Hayek es un tipo poco corriente dentro de los defensores del mercado (inusualmente claro en sus tesis o inusualmente honesto) en su diáfano reconocimiento de que las desigualdades del mercado hacen imposible la igualdad de oportunidades. Por tanto, él se va a oponer explícitamente a este planteamiento. La desigualdad del mercado significa no sólo individuos desiguales, sino también familias desiguales. Desde el momento en

---

[37] *Ibid.*, p. 85.
[38] *Ibid.*, p. 44.
[39] *Ibid.*, p. 45.

el que las oportunidades de cada uno en la vida dependen en gran medida de las circunstancias familiares, las familias desiguales suponen oportunidades desiguales. Esto no es para Hayek causa de preocupación, porque «la adquisición por parte de algún miembro de la comunidad de capacidades adicionales para llevar a cabo cosas que pueden ser valiosas debe ser considerada como una ganancia para esa comunidad»[40]. Esto se mantiene como cierto tanto si las capacidades adicionales surgen de la «naturaleza» o de la «nutrición»; de la herencia genética o económica; tanto de padres inteligentes como de un buen hogar. «[Si] es deseable aprovechar los instintos naturales de los padres para proveer a la nueva generación en la medida de lo posible de los mayores bienes, parece que no hay un motivo razonable para limitar esto a beneficios no materiales». De igual modo, Hayek se opone a la igualdad obligatoria de la prestación educacional a la luz de la idea de que es socialmente beneficioso que algunos tengan ventajas aun cuando no todos pueden tenerlas, y de que esa pretensión de obligar a la igualdad apartará a algunos de conseguir una mejor educación, que de otro modo podrían haber tenido. Hayek admite ciertamente que de tal desigualdad se aprovecha gente que no merece tal aprovechamiento. Pero declara que, si se tomaran en serio, los intentos de dar a todo el mundo «un comienzo igual», se requeriría un esfuerzo tal de organización colectivista de la economía y la sociedad que sería suficiente para acabar con la libertad y con las condiciones del progreso[41].

Más aún, la sociedad se beneficia en gran medida de la riqueza privada, «de los hombres de medios independientes, aunque la riqueza sea inmerecida o desigual. «El liderazgo de individuos [privados] o de grupos que pueden respaldar sus opiniones económicamente es particularmente esencial en el campo de los entretenimientos culturales, en las bellas artes, en la educación y en la investigación» y «sobre todo, en la propagación de nuevas ideas»[42] –el apoyo de Engels a Marx será aquí un caso analizado–. Una buena causa ha beneficiado a muchos mediante el apoyo de ricos idealistas –el ejemplo incluye la abolición de la esclavitud, la reforma penal y el tratamiento humanitario de la locura–. El hecho de que muchas personas ricas derrocharan su dinero en gastos inútiles o vulgares, aunque criticable, no niega esta cuestión desde el punto de vista de Hayek[43].

No sólo se opone Hayek a la igualdad económica; más sorprendentemente, se opone a la justicia social. Esto, aun así, no significa que esté a favor de la injusticia social, o de cualquier tipo de injusticia. Según Hayek, la injusticia es la ruptura de sus obligaciones por parte de un individuo –la ruptura de una norma de conducta justa–. En una sociedad libre, y también en una economía de mercado, no puede surgir ninguna cuestión acerca de

[40] *Ibid.*, p. 88.
[41] *Ibid.*, p. 92.
[42] *Ibid.*, p. 125.
[43] *Ibid.*, pp. 127-130.

la injusticia *social*, ya que la injusticia social significa una distribución injusta de la riqueza, mientras que en una sociedad libre y en una economía de mercado la distribución de la riqueza no puede tener la culpa de un acto injusto, porque no puede tener la culpa de *ningún* acto. Es, más bien, el resultado no intencionado e imprevisto de innumerables y separados actos de intercambio. Es un rasgo completamente característico del mercado ocasionar resultados de conjunto no previstos ni planeados de antemano, sólo por el hecho de ser un orden social libre y espontáneo. Pero esto no quiere decir que la distribución de la riqueza que produce sea justa –pues la injusticia, como la justicia, es un atributo únicamente de las acciones individuales (de aquellas que se atienen a las normas de conducta justa)–. El uso de palabras como justicia e injusticia referidas a un tipo de distribución que nadie ha creado ni pretendido es, se podría decir, un error categorial. Aquí de nuevo Hayek se va a separar de los defensores del mercado libre, al no pretender que las desigualdades que éste produce son justas. Ciertamente, él va a estar de acuerdo en que aquellos que tienen un mayor éxito gracias a las operaciones del mercado no *merecen* sus ventajas (o no necesariamente): ellos son, antes bien, más afortunados que sus semejantes. Hayek admite que la distribución de la riqueza en un mercado libre es tal que, *si* hubiera surgido mediante un plan definido de antemano, debería ser calificada de muy injusta[44]. Sin embargo, esto no puede considerarse exactamente así. Las desigualdades inmerecidas en la riqueza causadas por el libre mercado no son más injustas que la desigual distribución de los recursos naturales como el petróleo, los minerales en los distintos países. Nadie ha causado la desigualdad; simplemente, algunos son más afortunados que otros. En realidad, los beneficios del mercado son incompatibles con cualquier modo de proporcionar recompensas en función de los méritos o renuncias, sea lo que sea lo que se defina por ellos. El mercado no recompensa a los hombres por su virtud ni tampoco por su duro trabajo, sino por el valor económico de sus esfuerzos y contribuciones. Las recompensas del mercado son, o deberían ser, *señales* que indican a los agentes cómo pueden usar sus habilidades y su conocimiento para el mayor provecho general; pero no pueden ser, al mismo tiempo, un reconocimiento del mérito, sea virtud o renuncia.

La polémica de Hayek contra la justicia social no está exclusivamente dirigida contra la aplicación del concepto de orden en el mercado. Ya que el término justicia social no carece de sentido, no es siempre inapropiado describir la distribución de la riqueza como justa o injusta. Por el contrario, es apropiado si, y sólo si, la distribución ha surgido y ha sido mantenida deliberadamente. Pero ése sería el caso si el mercado fuera abolido y sustituido por una organización colectivista de la economía –una organización tan absoluta que la riqueza de cada uno se determinara por una autoridad central–[45]. Si la

[44] Hayek, *The Mirage of Social Justice*, *op. cit.*, p. 64.
[45] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, pp. 231-232.

justicia social significa la distribución de la riqueza según el mérito o su renuncia, para llegar a ello, la autoridad central, en primer lugar, tendría que adoptar e imponer una definición de mérito (una cuestión discutible en sí misma), y posteriormente tendría que repartir la cantidad apropiada de bienes para todos los miembros de la sociedad (presumiblemente, el reparto no podría ser en forma de dinero, el cual podría dar pie a negocios no autorizados). Desde el momento en que las señales del mercado no motivan ya la actividad económica, la economía tendría que seguir su curso mediante órdenes, que incluirían la dirección del trabajo. Apelar a la justicia social es apelar a un sistema económico de esa clase, sépanlo o no los partidarios de la justicia social. Es abogar por la completa extinción de toda libertad económica y de sus beneficios.

A pesar de todo esto, Hayek reconoce plenamente el poder motivador del concepto de justicia social –que, de hecho, es lo que le hace tan peligroso–. Seduce a sentimientos morales poderosos, pero mal orientados –sentimientos heredados, en opinión de Hayek, desde la temprana historia del género humano, que se emplearon en pequeñas bandas y grupos de gente, cuyos miembros compartían propósitos comunes y sentimientos correspondientes de solidaridad–[46]. Sentimientos como éstos no son apropiados para la enorme, y enormemente anónima, Gran Sociedad, en la que los individuos, en la medida en que persiguen sus propios fines, dependen de los esfuerzos y conocimientos de otros millones de individuos que les son desconocidos. Una sociedad así tiene que operar con principios bien distintos. Aplicarle el término de justicia social es invitar al desastre, es, de hecho, hacer una invitación al totalitarismo. Hayek concluye en estos términos: «la expresión *justicia social* no es, como la mayoría de la gente probablemente cree, una expresión inocente del bien hacia los menos afortunados (...) Si la discusión política ha de ser honesta, se hace necesario que la gente reconozca que el término carece intelectualmente de validez, no es más que una señal demagógica o periodismo barato que los pensadores reputados deberían sentirse avergonzados de usar»[47].

Es necesario repetir que, a pesar de estas fuertes palabras, Hayek no es un abogado del *laissez-faire* del Estado mínimo. Como Oakeshott y Nozick, aboga por la prestación estatal de una renta mínima para los más desafortunados[48]. Pero no lo entiende como una cuestión de justicia. Los recibidores de tales rentas mínimas no los *merecen* más de lo que el resto de nosotros merecemos las rentas que el mercado nos permite disfrutar. Ellos lo deben recibir, simplemente porque es correcto aliviar o, mejor, prevenir el sufrimiento. Hayek, como veremos más adelante con mayor detalle, no se opone en principio al Estado del bienestar, aunque es ciertamente muy crítico con

[46] Hayek, *The Mirage of Social Justice*, *op. cit.*, p. 42, 88.
[47] *Ibid.*, 97.
[48] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 101.

varios aspectos de su funcionamiento. Hayek se opone firmemente a la idea de que todo el mundo tenga derecho al reparto de la riqueza total, o a que el Estado haga uso de su poder coercitivo para garantizar tales repartos.

Hemos visto ya la intensidad y las razones de la hostilidad de Hayek con respecto a los pilares fundamentales del proyecto socialista de la planificación central de la economía, la propiedad estatal de los medios de producción, la igualdad económica y la justicia social. Será en *Camino de servidumbre*, en 1944, donde su crítica se lleve a cabo por primera vez en el contexto de un clima de opinión altamente poco propicio. Éste era un momento en el que la Unión Soviética de Stalin se había unido a las democracias occidentales en una batalla de vida o muerte contra el Tercer Reich de Hitler. Cabe decir, incluso, que la sugerencia de Hayek de que había poco donde elegir entre el fascismo y el comunismo bolchevique, más tarde un lugar común, se granjeó una recepción cuando menos hostil. Y no sólo de los marxistas, que entendían el fascismo como la respuesta del capitalismo al reto comunista, y que vieron el fascismo y el comunismo bolchevique como polos opuestos. Para Hayek, estos fenómenos eran semejantes fundamentalmente en lo referente a sus reacciones colectivistas contrarias a la civilización del capitalismo liberal, y por tanto ambas eran formas de socialismo[49]. También el colectivismo propio del socialismo democrático moderado –tan ampliamente aceptado en esa época, que Hayek dedicó su libro en 1944 a «los socialistas de todos los partidos»– amenazaba con convertirse, desde su punto de vista, en un «camino hacia la servidumbre». La advertencia de Hayek de que en el proceso de lucha contra el nacionalsocialismo los defensores de la civilización occidental estaban en peligro de convertirse en algo parecido era, para muchos, una paradoja particularmente ofensiva.

En *Camino de servidumbre* Hayek va a explorar las afinidades existentes entre el socialismo revolucionario y el fascismo en un buen número de niveles[50]. Señala que el movimiento socialista de influencia marxista era una organización de los trabajadores industriales contra la clase capitalista, bajo la premisa de que la «clase media» era insignificante y tendría que desaparecer. Esto «despreció el surgimiento de una nueva clase media, un innumerable ejército de dependientes, mecanógrafos, trabajadores administrativos y profesores de escuela, hombres de negocios, pequeños oficiales y bajos rangos profesionales». La posición económica de los miembros de esta clase, en el periodo de entreguerras, fue de hecho empeorando en relación con los trabajadores industriales y fue, no infrecuentemente, peor en términos absolutos. Desde el momento en que los partidos del socialismo clásico no se interesaron por ellos, estaban «destinados a surgir movimientos contrarios al socialismo» para atraer a esta clase desfavorecida y resen-

---

[49] F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1944, pp. 20, 22 [ed. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1998].
[50] *Ibid.*, p. 86.

tida. Desde el punto de vista de Hayek, «el fascismo y el nacionalsocialismo fueron una misma clase de socialismo de clase media», también hostil al sistema capitalista y que demandaba una redistribución de la riqueza de acuerdo con sus ideas de «justicia social»[51]. Más aún, en sus organizaciones, estos movimientos tomaron prestadas muchas técnicas –ya adelantadas por el socialismo marxista– en un intento de integrar en el partido la vida entera de sus seguidores: organizaciones del partido para niños, clubs de deportes y juegos como el fútbol, uniformes del partido, modos de saludar del partido, formas de vivienda, etc.[52]. Los amargos conflictos entre el fascismo, el nacionalsocialismo y los «viejos partidos socialistas», según Hayek, fueron «el tipo de conflicto que surge entre facciones socialistas rivales»[53].

A pesar de estos conflictos, las afinidades entre los dos tipos de movimiento socialista se manifiestan por sí mismas en modos sorprendentes. Un gran número de líderes fascistas y nazis de Italia y Alemania habían sido anteriormente socialistas (Mussolini es un famoso ejemplo), y se puede decir lo mismo de los integrantes de base[54]. Tal vez esto no resulta tan sorprendente si, como sugiere Hayek, se constata cómo el antisemitismo de los seguidores de Hitler se basaba en gran medida en el odio popular en Alemania y Austria hacia la imagen estereotipada del judío como capitalista (la extendida aversión a los fines comerciales habían convertido éstos en asuntos más accesibles para una raza extranjera, que, por ejemplo, las profesiones)[55]. ¿No fue acaso (aunque no lo mencione Hayek), el líder marxista ortodoxo alemán August Bebel el que calificó al antisemitismo de «socialismo de idiotas»? Se da también el caso de que algunos de los más importantes teóricos críticos del individualismo capitalista, como Johann Fichte en Alemania, Thomas Carlyle en el Reino Unido y George Sorel en Francia, tienen un estatus tan ambiguo que es plausible interpretarlos como precursores o partidarios tanto del socialismo como del fascismo. En el capítulo titulado «The socialist roots of Nazism», Hayek nos muestra, por ejemplo, cómo autores de la talla de Spengler y Moeller van den Bruck, aprobaban explícitamente ideas socialistas a la vez que expresaban su odio al individualismo liberal[56]. En estos autores es rigurosamente cierto que la simpatía por el socialismo está emparentada con un virulento nacionalismo. Hayek retrotrae la herencia intelectual de éstos a teóricos como Paul Lensch o Johann Plenge, así como a Werner Sombart. Sombart fue un célebre sociólogo y, para Hayek, un entusiasta marxista socialista que, motivado por su odio al capitalismo, emprendió un viaje intelectual a un nacionalismo militarista extremo. En su «célebre» libro de 1915 *Händler und Helden* [*Mercaderes y Héroes*], «este

---

51 *Ibid.*, p. 87.
52 *Ibid.*, p. 85.
53 *Ibid.*, p. 87.
54 *Ibid.*, pp. 21-22.
55 *Ibid.*, p. 104.
56 *Ibid.*, pp. 124-125.

viejo socialista dio la bienvenida a la Guerra Alemana como el inevitable conflicto entre la civilización comercial británica y la cultura heroica alemana»[57]. El mensaje del antiguo socialista Sombart en este libro es muy simple: al espíritu guerrero de los alemanes, que sacrifica al individuo en aras del pueblo y del Estado, se opone la despreciable filosofía comercial de la felicidad individual, representada por los franceses y, sobre todo, por los ingleses. En opinión de Hayek, la evolución intelectual de Sombart no fue caprichosa ni incomprensible, sino, antes bien, sintomática y representativa.

Si *Camino de servidumbre* intentó ser, en gran medida, un aviso, los libros posteriores de Hayek van a incluir algunas prescripciones específicas políticas e incluso propuestas para la reforma constitucional. Esto posiblemente tiene que ver con el desprecio de Oakeshott hacia Hayek como un (¿racionalista?) vendedor de planes, aunque sea éste «un plan para evitar la planificación». Así, por ejemplo, el capítulo titulado *The Constitution of Liberty* está dedicado a la Seguridad Social. Aquí acepta Hayek la «incuestionable necesidad» de la prestación comunitaria para los necesitados, organizada por el Estado según una base universal y, en cierto modo, en una sociedad comparativamente rica, con más generosidad de lo que sea «absolutamente necesario para mantenerse vivo y con salud»[58]. Esto significa que el Estado ha de usar sus poderes coercitivos para obligar a los individuos a prestar servicios económicos para las necesidades de la vejez, del desempleo, de la enfermedad, de la incapacidad, etc., mediante los impuestos y la aseguración obligatoria[59]. Pero hay dos cosas, según Hayek, que un sistema de Seguridad Social organizado por el Estado no debería en todo caso hacer[60]. En primer lugar, no debería convertirse nunca en un motor de «justicia social», tendente a asegurar «repartos equitativos» de riqueza para todos (como distintos del alivio de la pobreza o del sufrimiento). En segundo lugar, el Estado jamás debería imponer un monopolio de prestación de tales servicios. El pueblo no debería (aquí y en ningún otro sentido) ser obligado a «pertenecer obligatoriamente a una organización controlada por el Estado»[61]. Hayek advierte de que la eficiencia supuestamente superior de un sistema estatal unitario será superada por la inevitable falta de eficacia a largo plazo de «todos los monopolios protegidos». La oposición de Hayek a la prestación de un monopolio estatal se refleja particularmente en relación con la educación, donde (al margen de cuestiones de eficiencia) él se muestra, como John Stuart Mill antes que él, temeroso sobre todo de las posibilidades de control mental que crearía tal monopolio.

En otro capítulo de *The Constitution of Liberty*, Hayek se dirige a la cuestión de cómo financiar la Seguridad Social y la prestación estatal. Es

---

[57] *Ibid.*, p. 126.
[58] Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 285.
[59] *Ibid.*, pp. 286-287.
[60] *Ibid.*, p. 289.
[61] *Ibid.*, p. 287.

aquí donde va a sacar a colación un tema que en los últimos tiempos llegó a preocuparle profundamente: el problema de la democracia. Aunque es un defensor de la democracia, Hayek no es partidario del «gobierno de la mayoría»[62]. De hecho, él rechazará la «soberanía del pueblo», al rechazar toda soberanía como incompatible con la libertad individual y el gobierno de la ley. En cuanto a la financiación de los servicios gubernamentales a través de los impuestos, lo que está en liza son más bien los derechos individuales. Para decirlo simplemente, Hayek teme que el sistema de impuestos en el marco de una democracia pueda ser utilizado por la mayoría para robar a la minoría –a la minoría provista de la riqueza–. El sistema de impuestos progresista, por ejemplo, más que proporcionar una mayor cantidad de impuestos, puede llegar a ser una injusticia de este tipo. Hayek aclara que se refiere no al impuesto de la renta como tal, sino al grueso de los impuestos en general (un impuesto sobre la renta se justifica para compensar la regresión de los impuestos indirectos). Para ser justos, por tanto, los impuestos progresivos no deben penalizar a una minoría, sino beneficiar a una minoría, la minoría pobre. Es perfectamente legítimo que una mayoría «se imponga impuestos para auxiliar a una minoría», pero no que una minoría se imponga impuestos para beneficiarse a sí misma[63]. En otras palabras, el principio de imposición justa supone que el más alto porcentaje impositivo dentro del sistema sea el que pague la mayoría.

Los problemas de la mayoría democrática y sobre cómo debe ser la relación con ésta son los temas de los que se ocupa el tercer volumen de *Law, Legislation and Liberty*, titulado por Hayek *The Political Order of a Free People*. No hay duda de que la insatisfacción de Hayek ante el funcionamiento de la democracia se revela cuando describe a las sociedades industriales avanzadas como «mayorías organizadas que se forman para apoyar un programa de acciones particulares que favorecen a grupos especiales»[64]: un proceso que, paradójicamente, produce resultados contrarios a los principios morales de la mayoría. Lo que los teóricos políticos interpretan como «formación de coalición» en una situación no constreñida o inadecuadamente constreñida por normas morales (normas de conducta justa), es equivalente a un proceso de negociación entre intereses organizados que pugnan por el poder para utilizar la fuerza coercitiva del Estado en su propio beneficio y en detrimento de otros grupos. Los políticos democráticos que intentan formar un gobierno no tienen más opción que ofrecer sobornos a tales grupos, entrando dentro de lo que Bentham y John Stuart Mill llamaron

---

[62] *Ibid.*, p. 106.

[63] *Ibid.*, p. 314.

[64] F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3: *The Political Order of a Free People*, Londres, Routledge, 1979, p. 3 [ed. cast.: *Derecho, legislación y libertad: una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, vol. 3: *El orden político de una sociedad libre*, Madrid, Unión Editorial, 1991].

«intereses siniestros»[65]. Los partidos políticos son coaliciones de este tipo antes que uniones de gente que cree en determinados principios. Por tanto, este tipo de gobierno democrático puede difícilmente ser en política lo que Hayek considera sabio o justo.

Hayek no culpa a los políticos de esta situación, sino a la estructura de nuestra democracia, que define como «una situación de corrupción estructural de la que no puede escapar ni el hombre más virtuoso y decente»[66]. El problema radica en que, tal como Hayek lo ve, las «legislaturas» democráticas en realidad están organizadas (y los «legisladores» se adaptan a ello) más para el gobierno que para la legislación en sentido estricto, esto es, la promulgación de normas obligatorias de conducta justa a las que los actos del gobiernos deberían estar sujetas. Por tanto, ellos decretan políticas que van contra las normas de conducta que ellos apoyarían si se les exigiera. La solución de este problema pasaría entonces por la restauración de la supremacía de las normas de conducta, o del «gobierno de la ley» –tal como considera Hayek, sustituyendo el gobierno de la mayoría por el «gobierno de leyes aprobadas por la mayoría»[67].

Para lograr este fin, Hayek va a proponer una reforma radical de la constitución democrática, una reforma tan radical que él debió de tener muy pocas expectativas de que llegara a ser promulgada. Probablemente, este propósito, al igual que los propósitos de Arendt para una «democracia de asamblea», debe ser considerado menos como política práctica que como la demarcación de una posición, o una exploración de la materialización institucional de principios fundamentales. El «modelo constitucional» de Hayek establece, en primer lugar, una asamblea legislativa, encargada *únicamente* de la determinación de las normas de conducta justa que deben imponerse a la sociedad. El poder coercitivo del Estado, según esta constitución, debe ser ejercido únicamente en obediencia a dichas leyes. La leyes promulgadas por la Asamblea Legislativa no deben ser solamente generales en un sentido formal, sino *abstractas*, esto es, no deben apuntar a la consecución de un fin particular o al sentimiento de un grupo particular, sino aplicarse «a un indefinido número de instancias futuras desconocidas»[68] (Hayek pretende que éste sea un criterio justificable por la justicia, a fin de evitar el habitual problema de la pseudogeneralidad). La consecución de fines particulares (la política) sería el campo de una segunda Asamblea Gubernamental, cuyas acciones estarían constreñidas por las normas obligatorias de conducta justa. Ambas asambleas, según Hayek, serían asambleas democráticas representativas, pero estarían constituidas de diferente modo[69].

[65] *Ibid.*, p. 13. Cfr. John Stuart Mill, *Consideration on Representative Government, op. cit.*, cap. 6.
[66] *Ibid.*, p. 11.
[67] *Ibid.*, p. 133.
[68] *Ibid.*, p. 109.
[69] *Ibid.*, p. 112.

La Asamblea Gubernamental sería el campo de batalla de una normal política de partidos, elegidos del modo habitual. Mas la alta Asamblea Legislativa *no* debería estar bajo el dominio de los partidos políticos: debería ser un foro de opiniones, no de intereses. Hayek sugiere que estaría formada por personas elegidas «dotadas de una edad relativamente madura, durante periodos bastante largos» –habla así de quince años– y no susceptibles de ser reelegidos. Esto podría lograrse con la celebración de elecciones cada año, en las que ciudadanos que cumplan cuarenta y cinco años en ese año elegirían representantes dentro de su grupo de edad para servir durante quince años. «El resultado sería una asamblea legislativa de hombres y mujeres entre cuarenta y cinco y sesenta años de edad, que al cabo de quince años serían relevados del cargo»[70]. Los hombres y las mujeres elegidos así estarían en su mejor momento y, lo que es más importante, completamente por encima de la lucha de partidos. Para completar este esquema, Hayek crearía también un Tribunal Constitucional encargado de resolver los conflictos entre estas dos asambleas y de asegurar que cada una de ellas permanece dentro de la esfera de competencia definida por la constitución.

No es necesario ahondar en todos los detalles de la «constitución modelo» de Hayek, la mayoría de los cuales tienen que ver con la novedosa Asamblea Legislativa. Basta con decir que uno debería pensárselo dos veces antes de confiar la más alta autoridad del Estado a un modelo en el que uno puede ejercitar su voto sólo una vez en la vida (o ninguna, si desafortunadamente sobreviene la muerte antes de cumplir los cuarenta y cinco años). Como ha señalado un crítico, la Asamblea legislativa de Hayek tiene excesivas similitudes con una oligarquía de gentes de edad madura. Su esquema para la Asamblea Gubernamental (no, sin embargo, la Asamblea Legislativa) también incluye una sugerencia lamentable: que los empleados del gobierno, pensionistas y otros receptores de los beneficios de un gobierno del bienestar, sean privados del derecho de voto: «que los funcionarios públicos, los pensionistas ancianos, los parados deban tener un voto acerca de cómo deben ser pagados por los bolsillos del resto, difícilmente parece un arreglo razonable»[71], dirá Hayek. Ésta es tristemente una nefasta sugerencia que, obviamente, dotaría a los gobiernos de un poderoso incentivo para ignorar la situación de los desempleados y de otra gente necesitada. Debería en cuanto tal ser ignorada.

Como esta rechazable coda indica, pese a que Hayek en muchos aspectos es un autor de gran clarividencia y franqueza en sus análisis acerca del funcionamiento del sistema de mercado, éstos no están exentos de cierta ceguera. Admite libremente, por ejemplo, que el funcionamiento del orden del mercado implica no sólo la recompensa del éxito, sino también el castigo por los errores y los fallos («el principio de retroalimentación negativa»)

---

70 *Ibid.*, p. 113.

71 *Ibid.*, p. 120.

y, por tanto, implica la frustración de numerosas esperanzas individuales, el «fracaso inmerecido» para unos cuantos y un considerable nivel de «riesgo e incertidumbre» para todos. Una situación que origina «el dolor del deseo incumplido»[72], pero que ignora. Nada o poco queda garantizado en el orden espontáneo de una sociedad libre –por ejemplo, no se puede ofrecer ninguna garantía de que las habilidades y talentos personales puedan encontrar un cauce de expresión en lugar de quedar como esfuerzos baldíos–[73]. Hayek reconoce todos estos aspectos, pero se puede argumentar que no se los toma suficientemente en serio. No es que, como Oakeshott, adopte un punto de vista no utilitarista de las instituciones sociales –por el contrario, a pesar de algunas referencias despectivas a filósofos utilitaristas como Bentham, que le parece un racionalista constructivista obsesionado con los *cálculos* de la utilidad[74], es evidente que para Hayek un posible criterio mayor (o el mayor) es cómo se puede facilitar una mejor explotación del conocimiento útil para el beneficio humano. Su defensa de la sociedad del libre mercado se debe, sencillamente, a que, a pesar de sus inconvenientes, supera, al menos, a los demás sistemas en este aspecto.

Sin embargo, otros podrían dar más importancia a los inconvenientes; por ejemplo, a los efectos negativos sobre la calidad de vida que se derivan de lo que los marxistas llamarían «la conversión en artículo de consumo del trabajo (el tratamiento de los seres humanos como meros recursos a los que emplear si se saca beneficio con ello; y despedir tan pronto como el despido sea más beneficioso), la destrucción de las comunidades cuando las industrias de las que dependen quiebran, el desmoralizador efecto de un prolongado desempleo, la tendencia a lo que Marcuse llama la «imbecilización» a través de un sistema de cultura de masas dominado por el mercado. En efecto, Hayek nos dice que estos males no pueden ser remediados más que por medio de males peores. Una posición tal vez demasiado derrotista. También parece ciega, o medio ciega, ante otro aspecto del capitalismo moderno, uno muy subrayado por Weber: su creciente dependencia de una organización burocrática a gran escala. Una y otra vez, indica, y realmente lamenta, los efectos de este fenómeno en la mentalidad moderna –el hecho de que tantas personas estén empleadas en grandes organizaciones les anima a pensar en la remuneración como algo determinado por una autoridad, por ejemplo–[75]. Sin embargo, sus continuas referencias al orden libre o al orden de mercado ensombrecen el nivel en el que el capitalismo moderno es jerárquico y burocrático. Debería haberse preocupado más de lo que en realidad estaba (tal como era el caso de Weber) por las consecuencias de esta cuestión en el ámbito de la libertad individual.

---

[72] Hayek, *The Mirage of Social Justice, op. cit.*, p. 71; Hayek, *The Constitution of Liberty, op. cit.*, pp. 45, 82.

[73] *Id., The Constitution of Liberty, op. cit.*, p. 80.

[74] *Id., The Mirage of Social Justice, op. cit.*, pp. 17-19.

[75] *Id., The Constitution of Liberty, op. cit.*, p. 122.

VIII

KARL POPPER: EL RACIONALISMO CRÍTICO Y LA SOCIEDAD ABIERTA

Como su viejo amigo y colega Friedrich Hayek, Karl Popper nació en Viena en 1902, pero abandonó su Austria natal para establecerse finalmente en Gran Bretaña, llegando a adquirir la nacionalidad de dicho país y a convertirse en profesor de la London School of Economics and Political Science. En el caso de Popper, sin embargo, la salida de su patria no fue voluntaria, sino un exilio forzoso por el auge del fascismo en Europa Central en la década de los treinta. Tras abandonar Austria en 1937 (justo unos años antes de la invasión de Hitler), Popper emigró a Nueva Zelanda, para más tarde reunirse con Hayek en Londres en 1946. A diferencia de Hayek, él siguió residiendo en Gran Bretaña hasta su muerte en 1994. Durante muchos años, Popper fue una figura muy controvertida, rechazada sobre todo por la izquierda marxista por su crítica de la revolución. Políticamente, su posición (como se verá más adelante) estaba, sin embargo, lejos de la derecha liberal –mucho más, en cualquiera caso, que la de Hayek–. Pese a ello, como ya se ha visto en un capítulo anterior, la amistad entre los dos hombres siempre les llevó a restar importancia a sus diferencias. Figuras políticas tanto de la derecha moderada como de la izquierda moderada, como, por ejemplo, el ministro conservador sir Edward Boyle o el primer ministro laborista y filósofo Bryan Magee, han reconocido su influencia. Popper alcanzó fama como un baluarte de la democracia liberal y no es por tanto sorprendente que recibiera el título de caballero del Estado británico en el año 1965.

Pese a que puede considerarse que tanto Popper como Hayek son dos pensadores liberales, las diferencias entre las dos ramas del liberalismo respectivas van a tener que ver con los distintos fundamentos intelectuales a partir de los cuales se acercaron a la política. Mientras que Hayek era sobre todo un economista cuya concepción de la sociedad liberal estaba muy marcada por su forma de entender el libre mercado, Popper era (y

siguió siéndolo) un filósofo, en particular, un filósofo del conocimiento y de la ciencia. No cabe duda de que la teoría política de Popper está construida sobre las bases del análisis de la empresa científica, de las condiciones necesarias para el desarrollo del conocimiento y para el pensamiento racional en general. Ante los ojos de Popper, los seres humanos son, en todas las áreas de sus actividades, *animales que solucionan problemas* [*problem-solving animals*], esto es, que se topan con problemas, tratan de solucionarlos y pueden hacerlo con éxito, pero al hacerlo siempre se encuentran (y a menudo los crean ellos mismos) con nuevos problemas. Progresan pero nunca alcanzan la perfección –siempre hay más problemas para solucionar–. Son a la vez criaturas *racionales* y *falibles* que, como Popper no se cansó nunca de repetir, cometen errores, pero *pueden aprender de sus errores*. El nombre que da Popper a esta filosofía del conocimiento (que es a la vez una visión de la condición humana) es el de *racionalismo crítico*.

Claramente, el vínculo entre la teoría política de Popper y su epistemología es estrecho. De ahí que sea un tópico la discusión acerca de si es más importante su contribución a la filosofía política que a la filosofía de la ciencia. Realmente, su obra *Logik der Forschung* [*Lógica de la investigación*] de 1934 va a ser un mojón en su camino recorrido posteriormente. Sin embargo, de una forma un tanto paradójica, ya que el libro no fue traducido a la lengua inglesa hasta 1959 con el título de *The Logic of Scientific Discovery* [*La lógica del descubrimiento científico*]. Es decir, en el mundo de los lectores anglófonos, Popper fue conocido primero como teórico de la política. Su primer trabajo político importante, *The Poverty of Historicism* [*La miseria del historicismo*], cuyo título no es sino una respuesta a la *Miseria de la filosofía* de Marx, pese a no ser publicado bajo la forma de un libro hasta 1957, apareció impreso en tres artículos publicados en el diario *Economica* entre los años 1944 y 1945. No obstante, el libro más importante de Popper sobre filosofía política, *La sociedad abierta y sus enemigos*, fue publicado en 1945. Éste es un trabajo en dos volúmenes que desarrolla la propia filosofía política de Popper a través de una crítica de grandes figuras del pasado que han tenido, para Popper, una importante influencia en el presente –sobre todo, Platón (en el primer volumen) y Marx (en el segundo)–. La posterior colección de ensayos titulada *Conjectures and Refutations* [*Conjeturas y refutaciones*] (1963) contiene temas de todas las áreas filosóficas que interesan a Popper, incluyendo un interesante artículo sobre teoría política, «Towards a rational theory of tradition». No fue hasta 1972, con la publicación de *Objective Knowledge*, cuando la epistemología de Popper tomó (más o menos) su forma definitiva. Cuatro años después llegó su luminosa autobiografía intelectual, *Unended Quest* [*Búsqueda sin término*], que ya había aparecido previamente como una parte de un volumen dedicado a Popper en *The Library of Living Philosophers*.

Antes de embarcarnos en la exposición del pensamiento de Popper, es interesante comparar y contrastar algunos aspectos generales de su posición con los de otro gran teórico político del siglo XX, Michael Oakeshott. Hay semejanzas, pero menos en sus opiniones que en sus centros de interés. Ciertamente, ambos son pensadores interesados en el tema político (una parte de la práctica, en palabras de Oakeshott), en la ciencia, la historia y la filosofía, así como en las relaciones existentes entre todas estas disciplinas, en el caso de haberlas. Pero sus puntos de vista sustantivos en esas cuestiones son muy diferentes. Oakeshott, de hecho (en *Experiencia y sus modalidades*), va a negar cualquier relación entre ellas, afirmando que cada una es un mundo en sí misma, mientras que Popper (más convincentemente) ve un alto grado de relación mutua entre la filosofía, la ciencia, la práctica y la política. Esto conduce a un marcado, pero no total, desacuerdo acerca del «racionalismo en política» (para usar las palabras de Oakeshott). Mas, en contraste con el idealismo filosófico de Oakeshott, Popper es un partidario absoluto del realismo metafísico (lo llama a menudo realismo del sentido común): el mundo físico es una realidad independiente y la física es un intento de describir y explicar correctamente el mundo, esto es, de ofrecernos, en suma, un «conocimiento objetivo».

El libro de Popper *Objective Knowledge* [*Conocimiento objetivo*] tiene un segundo título: «An Evolutionary Approach» [Un enfoque evolucionista]. Ambos títulos indican aspectos fundamentales de la epistemología de Popper. Otro elemento fundamental es su pluralismo ontológico, o la teoría de los *tres mundos*: «El primero es el físico o el mundo de los estados físicos; el segundo es el mundo mental, el mundo de los estados mentales; el tercero es el mundo de los (objetos) inteligibles, o *de las ideas en el sentido objetivo*». A este tercer mundo (o mundo 3) pertenecen, por ejemplo, las teorías, las relaciones lógicas, los razonamientos y lo que Popper llama las situaciones problemáticas. Aunque los tres mundos sean distintos, y ninguno sea reducible a los otros, no están (a diferencia de los modos de Oakeshott) faltos de relación. Por razones obvias, el mundo mental (mundo 2) interactúa con el mundo físico; y el mundo de las ideas es completamente un producto de la mente humana. Sin embargo, una vez producido, es autónomo. Por ejemplo, los números naturales, que pertenecen al mundo 3, son creaciones del pensamiento humano, pero se da el caso de que determinadas verdades objetivas y relaciones las mantienen. De algún modo, los tres mundos ilustran la perspectiva evolutiva de Popper, pues hubo ciertamente un tiempo en el que sólo existía el mundo de la física: el mundo mental evolucionó a partir del mundo físico, y el mundo de las ideas a partir del mundo mental.

Una interrelación importante entre los tres mundos es la siguiente: los seres humanos realizan enunciados descriptivos (que incluyen leyes explicativas y teorías) sobre el mundo físico (al igual que sobre los demás mundos). Estos enunciados son *producto* del mundo mental (humano), tratan

sobre el mundo físico, pertenecen al mundo de las ideas. A pesar de estas conexiones, ninguno de estos mundos es reducible a otro. Por tanto, los enunciados descriptivos acerca del mundo físico (por ejemplo, la ciencia de la física) no son (a diferencia del positivismo) predicciones acerca de nuestras experiencias, que pertenecen al mundo mental, aunque se pueda esperar de algunos estados físicos que provoquen experiencias mentales previsibles como resultado de la interacción de los mundos 1 y 2. Por tanto, el criterio de verdad, en lo que atañe a este razonamiento, no es en ningún caso subjetivo, no es inherente al mundo mental subjetivo (que, por supuesto, incluye creencias), sino a su correspondencia con los hechos del mundo físico. El criterio de verdad, en otras palabras, es objetivo, pese al hecho de que todo enunciado acerca del mundo consta de palabras y conceptos que no son sino creaciones mentales humanas. Popper se opone firmemente a todo intento de localización del criterio de verdad en las creencias de algún grupo o clase de una época histórica –en cualquier forma de idealismo metafísico o relativismo–. Las creencias humanas no pueden ser en ningún sentido el criterio de verdad, toda vez que el conocimiento humano es falible en sí mismo –un hecho este de la mayor importancia política, como se verá.

Es igualmente importante destacar que los seres humanos no son solamente falibles, sino también racionales –para ser más precisos, comparten, o pueden compartir, una racionalidad objetiva y común–. Esto posibilita la disputa racional y el acuerdo racional. Igualmente importante es que esto hace posible la crítica racional tanto en la esfera social como en la científica. Aquí son fundamentales las verdades objetivas de la lógica, incluyendo, de modo particular, a la ley de la contradicción, una verdad del mundo 3 que está a disposición de las mentes racionales del mundo 2, un hecho que es imprescindible para la objetividad de la ciencia y para la posibilidad del progreso científico: ya que la filosofía de la ciencia de Popper depende del descubrimiento de contradicciones entre las leyes universales descriptivas características de la ciencia y las descripciones particulares basadas en la experiencia. Si una descripción particular generada de modo empírico es aceptada como una verdad, entonces cualquier ley general que la contradiga debe ser considerada falsa –esto último es, como dice Popper, falsable (objetivamente). La falsación empírica es, de hecho, el famoso criterio de Popper para un enunciado científico –su criterio de demarcación, como lo llamó él–. Para decirlo de un modo más formal: una ley universal del tipo «Todo A es B» (o A es siempre B, o –por adoptar una formulación más apropiada para las leyes causales–: «siempre que sucede A, sucede B») es equivalente a una ley *negativa* del tipo «ningún A es (nunca) ningún B» (o «A nunca sucede sin que suceda B»): leyes que pueden ser claramente percibidas como falsas si se encuentra que una A particular no es B, o si se encuentra que un caso particular de A no tiene un caso concomitante en B. Popper remarca que la *actitud* científica respecto a las leyes de la ciencia que pueden ser falsas es buscar falsarlas o, al menos, ponerlas a prueba

mediante tests incluso más rigurosos; y reconocer así la falsedad de cualquiera que no pase la prueba. El fallo de los marxistas (entre otros) a la hora de adoptar esta actitud es una de las razones por las que Popper los tilda de anticientíficos o. mejor, de pseudocientíficos.

El grado de empirismo que implica la filosofía de la ciencia de Popper llevó a críticos como Marcuse y otros miembros de la Escuela de Frankfurt a ridiculizar a Popper con el calificativo de positivista –un hecho irónico, realmente, debido a que Popper siempre se vio a sí mismo como un enemigo del positivismo–. En primer lugar, Popper va a marcar distancias con los positivistas lógicos (el llamado Círculo de Viena y sus seguidores) mediante la indicación de que su criterio de demarcación empírica es un criterio de *ciencia*, no de *sentido* –en este contexto, la metafísica y la ética no carecen, por tanto, de sentido, aunque ninguna de ellas sea una ciencia–. Más aún, la falsación de Popper es realmente un intento de refutación del principio de *verificacionismo*, a saber, la doctrina de que un enunciado de sentido y un enunciado científico *a fortiori* deben ser empíricamente verificables. Aunque diseñado para exaltar el conocimiento de la física sobre todas las demás áreas cognoscitivas, el principio de verificación tiene la consecuencia paradójica de hacer que las leyes científicas carezcan de sentido, dado que la verificación científica de una ley universal es imposible. Esto es una simple cuestión lógica, añadiendo el hecho irrefutable de que la observación es necesaria en los casos particulares: ningún enunciado universal está justificado por el conocimiento de casos particulares, no importa cuántos sean. Desde el momento en que no importa cuántas pruebas empíricas se adaptan a una ley científica (la corroboran, dice Popper), la ley no está verificada. Incluso si todos los millones de «Aes» observadas han sido «Bes», sigue siendo posible que la siguiente A que va a ser examinada se convierta en no-B. Tampoco tal peso de evidencia empírica muestra la probable verdad de la ley, como la historia de la ciencia demuestra tantas veces. En otras palabras, el razonamiento inductivo, en el que se basan los positivistas lógicos para apoyar su principio del verificacionismo, es radicalmente falso. Todas las leyes científicas, según la doctrina de Popper, siguen siendo hipótesis no demostradas o «conjeturas», cuyo mérito (o verosimilitud) está en función de la cantidad y de la variedad de su corroboración empírica, pero no puede ser establecido sin desafiarlas. Mientras que es teóricamente posible que lleguemos a un conjunto de leyes físicas universales que describan y expliquen el mundo natural, no podemos conocer si éste es el caso. La búsqueda del conocimiento científico es en principio infinita.

Para exponer el asunto de un modo un tanto diferente, el *progreso* científico es infinito (desde el momento en que un científico comprende la naturaleza de la ciencia y sigue siendo creativo a la hora de formular nuevas teorías). La filosofía de la ciencia de Popper no implica ningún escepticismo ni ningún relativismo acerca de la verdad, sólo la falibilidad acer-

ca de nuestro conocimiento. También suministra criterios claros y (Popper indica) racionales para el rechazo o la aceptación de hipótesis científicas -uno debería preferir cualquier hipótesis que tenga el más alto grado de corroboración empírica o verosimilitud, de acuerdo con la evidencia conocida-. Es un hecho significativo que esta concepción de la ciencia ha obtenido el favor de un buen número de científicos distinguidos -por ejemplo, el físico Hermann Bondi y los premios Nobel de Biología sir Peter Medawar y sir John Eccles (con este último colaboró Popper en un libro sobre la ciencia y la filosofía de la mente)[1].

Debe clarificarse un poco más qué es lo que pretendió Popper al dar a su libro *Conocimiento objetivo* el subtítulo de «Un enfoque evolutivo». En lo que atañe a la física, la imagen que desarrolla no se corresponde con una evolución, sino con un progreso (objetivo). Es más, Popper cree que «la lógica del descubrimiento científico» es básicamente la misma en las ciencias sociales y en la física -en principio, o potencialmente, porque es evidente que (en parte, por los malentendidos de la naturaleza de la ciencia, así como por la debilidad de la verborrea ajena a la falsación propia de los científicos sociales) el potencial continúa completamente sin realizar. Volveremos a este punto, y también al evolucionismo de Popper. Pero, por ahora, es importante mencionar la implacable hostilidad de Popper con respecto a la «lógica dialéctica», metodología defendida por Marcuse y otros filósofos influidos por Hegel. Marcuse, ha de señalarse, prefirió la lógica dialéctica a la ortodoxa, porque esta última rechaza las contradicciones. Como dice Popper[2], los dialécticos desean descartar la ley ortodoxa de la contradicción (o «la ley de exclusión de las contradicciones») partiendo del fundamento de que las contradicciones (por ejemplo, entre «tesis» y «antítesis») existen en realidad, de hecho son las «fuerzas que mueven» el progreso tanto en la realidad como en el pensamiento y, por tanto, no son un error lógico, sino que son más bien extremadamente «fértiles». Popper responde a esto que las contradicciones, o mejor el descubrimiento de éstas, puede ser extremadamente fértil y necesario para el progreso del pensamiento -pero sólo bajo la condición de que *no* sean toleradas, esto es, de que sean tomadas como una razón para la crítica y un signo de la necesidad de mejorar nuestras teorías y de eliminar las contradicciones-. Resulta evidente cuán fundamental es esta posición para la filosofía de la ciencia de Popper, para su concepto de progreso científico y, en general, para su «racionalismo crítico».

Volvamos ahora al evolucionismo de Popper. Desde el momento en que el hecho de la evolución en el mundo tiene tal importancia para Popper, no

[1] K. R. Popper y J. Eccles, *The Self and Its Brain*, Londres, Routledge, 1990 [ed. cast.: *El yo y su cerebro*, Barcelona, editorial Labor, 1980]. Medawar se refiere a Popper en, por ejemplo, P. M. Medawar, *Induction and Intuition in Scientific Thought*, Londres, Methuen, 1969.

[2] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 316-317 [ed. cast.: *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1974].

es sorprendente que dedique una atención considerable a la teoría evolucionista darwinista de la selección natural: la teoría del origen y la sucesión de las especies biológicas. Sin embargo, considerado como una teoría científica, el darwinismo alberga una serie de problemas para Popper, ya que no parece pasar el criterio de falsación –al menos ésta es la idea que defiende Popper (aunque no sea compartida por todos los biólogos)– y parece ciertamente obvio que la evidencia la demostraría como falsa. Popper ha propuesto que la teoría de Darwin debería ser considerada, hablando estrictamente, no una teoría científica, sino una teoría metafísica, ciertamente una teoría muy fructífera, que ha generado numerosas hipótesis *científicas* valiosas[3]. Sugiere además que, dadas ciertas premisas, hay organismos vivos capaces de reproducirse por sí solos y que toman variedad de formas con distintos grados de adaptación al medio ambiente. Se sigue de aquí, casi tautológicamente, que las formas mejor adaptadas sobrevivirán mejor y que las formas de vida generalmente evolucionan a la manera darwiniana. Sin embargo, al ser las premisas de su argumento hipótesis empíricas bien corroboradas, no está claro para mí que los dos modos con los que Popper caracteriza la teoría darwiniana de la evolución (que se sigue casi tautológicamente de sus bien confirmadas premisas; y que es un «programa de investigación» metafísica) sean consistentes. Pero, lo que es mucho más importante, dada la propensión de algunos teóricos sociales (incluido Marx) a comparar sus teorías con las de Darwin, aquí está también en liza el hecho de que la teoría de la evolución mediante selección natural no es, bajo ningún concepto, predecible. Es decir, no nos permite predecir qué especies evolucionarán en el futuro, porque (incluso si el proceso es determinista) no podemos decir si el medio ambiente permanecerá inalterable o cambiará, ni tampoco cómo va a ser el cambio.

No sólo las especies terrestres evolucionan, también lo hacen las ideas humanas, de ahí que Popper subraye la analogía existente entre estos dos procesos –y, más específicamente, entre la evolución darwiniana y la evolución de las teorías científicas–. La evolución darwiniana, señala Popper, es como una serie de experimentos en los que se ponen a prueba formas de vida que compiten, y donde las formas que «no se adaptan» son eliminadas. En este mismo sentido, el progreso científico implica una «lucha» entre hipótesis que compiten, en la que aquellas que no pasan las demostraciones empíricas son falsadas y descartadas. Por tanto, ambos procesos ilustran lo que podría ser llamado «aprendizaje por ensayo y error», esto es, aprender qué alternativa soluciona de la mejor manera un problema relevante (de la vida o del conocimiento) mediante el descubrimiento, a la vez, de cuál de las posibles soluciones en competencia es, de hecho, errónea. Pero hay una diferencia importante entre los dos tipos de selección.

---

[3] K. R. Popper, *Unended Quest*, Glasgow, Fontana/Collins, 1976, p. 168 [ed. cast.: *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Madrid, Tecnos, 1985].

Como Popper dice, en el proceso darwiniano la consecuencia del error es la muerte del organismo, mientras que los seres humanos que proponen teorías erróneas en un contexto científico no son condenados a muerte. La ciencia significa «dejar que nuestras hipótesis mueran en lugar de nosotros», dirá Popper[4]. Ésta es, ciertamente, una gran ventaja que los seres humanos disfrutan sobre otros organismos, así como una de las ventajas de ser un animal racional.

Como sugiere esta última indicación, Popper contempla la evolución del conocimiento humano, incluida la ciencia, no sólo como una analogía con la evolución darwiniana, sino también como una continuidad con ella. Para decirlo de otro modo, la evolución darwiniana es también una evolución del conocimiento, o de las hipótesis acerca de la naturaleza y de los acontecimientos del mundo natural. En el caso de los organismos, los modos de responder al medio ambiente y los modos en que los animales lo perciben, así como sus reacciones ante él, deben ser claramente el resultado de la presión evolutiva. Tales modos de percepción y reacción son soluciones para los problemas del organismo en la vida (no necesariamente conscientes, por supuesto), que incorporan «expectativas» o «teorías» acerca del mundo, implícitamente sentadas como premisas en la asunción de que allí existen un cierto número de regularidades. Popper sugiere que, ya que esto mismo es presumiblemente cierto también en el caso de los seres humanos, toda percepción del mundo está necesariamente estructurada mediante teorías sobre el mundo preexistentes –teorías (o «puntos de vista») que realmente han sido construidas en los órganos sensoriales animales o humanos a través de procesos evolutivos–. Contrariamente al positivismo, no hay nada que pueda ser llamado percepción «pura», sólo existe una percepción selectiva estructurada por el punto de vista que las presiones evolutivas hayan conformado en nuestros órganos sensoriales. Esto, por supuesto, no significa, frente a autores cono Thomas Kuhn[5], que nuestras expectativas teóricas no puedan ser falsadas por nuestra experiencia, ni en la ciencia ni en cualquier otro campo, tampoco significa que seamos incapaces de rechazar las premisas teóricas de nuestro punto de partida en favor de otras mejores (Popper, por el contrario, ha calificado el punto de vista de Kuhn como «el mito de la estructura»).

Por supuesto, el lenguaje humano, la capacidad para una explícita formulación de ideas y para una crítica racional de las mismas, marca una gran diferencia. Especialmente significativo, dice Popper, es el establecimiento de *una tradición de crítica racional* –una tradición esencial para la ciencia

---

[4] K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Londres, Oxford University Press, 1972, p. 248 [ed. cast.: *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos, 1974].

[5] T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 [ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1978].

moderna, pero una que, sin duda, ha caracterizado a todas las sociedades en el curso de la historia humana–. Su visión de la ciencia ha permitido a Popper construir una crítica efectiva del tradicionalismo conservador del tipo de Oakeshott. El argumento implica una analogía entre la ciencia y la política. La ciencia moderna, del mismo modo que la actitud científica –por muy revolucionarias que sean ambas–, no surgieron de la nada. Los tradicionalistas están en lo cierto, cree Popper, al subrayar que nuestras creencias han sido heredadas durante años, esto es, no creadas ni originadas por nosotros mismos, y eso ha de ser necesariamente así: descartar todas nuestras creencias heredadas y comenzar de nuevo sería un imposible acto de locura que nos dejaría totalmente desorientados y sin capacidad para enfrentarnos al mundo real. Sin embargo, de esto no se sigue que nuestra actitud hacia las creencias humanas (o hacia cualquier tipo de tradición) no deba o no debería ser *crítica*. Popper señala en este sentido que los filósofos de la Grecia antigua inventaron una nueva actitud hacia las creencias heredadas y crearon asimismo una nueva tradición que maduró con el tiempo en la tradición científica, a saber, la disposición a discutir críticamente las creencias tradicionales, especialmente las creencias explicativas. De este modo, convirtieron los *mitos* en *filosofía* (lo que Popper llama la sustitución de viejos mitos por mitos nuevos): dejaron de considerar las creencias heredadas como dogmas. El florecimiento completo de esta tradición crítica creó, más tarde, la tradición científica, la cual, según Popper, supone realmente una dualidad de tradiciones. Por esto quiere decir que cada generación de científicos hereda sus creencias de sus antecesores, y, en este sentido, las creencias científicas son tradicionales; pero los científicos también heredan una segunda tradición, o una tradición de segundo orden, que les indica que las teorías científicas heredadas en primer orden deben estar sujetas a –y ser mejoradas por– la crítica racional y el método empírico: el método que trata de probar la falsación empírica de las viejas teorías y la invención de nuevas, con la esperanza de que éstas sean mejores. Popper enfatiza que la ciencia moderna es un fenómeno sociocultural, cuya objetividad y racionalidad depende no de la objetividad de los individuos, sino de la existencia de comunidades científicas guiadas por normas apropiadas, tales como la libertad para criticar visiones ya establecidas y la aprobación de la experiencia pública como árbitro de las disputas. Estas normas son parte de nuestra tradición científica[6].

Esta «teoría racional de la tradición»[7], como la llama Popper, debería aplicarse también a las instituciones sociales y, por tanto, a la política. Los conservadores como Oakeshott están sólo parcialmente en lo cierto, en el sentido en que nuestras instituciones y costumbres sociales, como nues-

[6] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2: *Hegel and Marx*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 41962, pp. 217-218 [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1981].

[7] Popper, *Conjectures and Refutations*, *op. cit.*, pp. 120-135.

tras creencias, en algún momento son y deben ser heredadas y tradicionales. Destruirlas para comenzar de nuevo (en otras palabras, el proyecto de la revolución social) sería un acto imposible de locura que, de nuevo, nos dejaría desamparados, desorientados e inseguros. Las tradiciones nos dotan de un orden necesario y posibilitan el hecho de que determinados hechos sean predecibles. Pero esto no quiere decir que nuestra actitud respecto a la tradición no deba ser crítica –por el contrario, debemos intentar mejorar las tradiciones del mismo modo que los científicos mejoran sus teorías–. Debemos, asimismo, confiar en nuestra tradición de racionalismo crítico que, para Popper, ha dado forma al método científico. Pero Popper no propone un paralelismo completo entre las dos esferas. Mientras que en la ciencia, la tradición es, de un cierto modo, revolucionaria –se proponen teorías radicalmente nuevas que son muy distintas a las ya establecidas, por ejemplo, la teoría cuántica y la teoría de la relatividad que sobrepasan la física newtoniana–, esa actitud no es la apropiada en la sociedad y la política. Las teorías científicas erróneas pueden morir «en lugar de nosotros», y, por tanto, ser eliminadas sin causar daño; pero los modos de la política social equivocados pueden provocar un enorme daño a los seres humanos. De ahí que Popper abogue por lo que él llama «ingeniería social fragmentaria» (*piecemeal social engineering*), un programa que defiende un reformismo cauto que rechaza por igual la revolución y el conservadurismo. Como sugiere la expresión «ingeniería social fragmentaria», Popper piensa en la reforma social como en una aplicación de la ciencia social. Pero ha de ser prudente, incluso cauta, –«fragmentaria»– porque todo nuestro conocimiento es falible, y todas las acciones humanas tienen consecuencias imprevistas. Este programa político de Popper va a generar algunos problemas sobre los que volveremos más adelante.

Debería haber quedado claro, en todos los casos, que el punto de vista de Popper acerca de la ciencia le convierte –a diferencia de pensadores como Oakeshott, Arendt o Marcuse– en un pensador que aboga por la modernidad (aunque, sobre decirlo, no de todos sus aspectos). Un conocido paso en el que se expresa esta actitud se ofrece en el contraste entre la sociedad «abierta» y la «cerrada»[8]. En la historia humana el tipo de sociedad cerrada ha sido el predominante –Popper se refiere a él como sociedad tribal o tribalismo–. Aunque las sociedades tribales son de muy diversos tipos, Popper señala que comparten algunas características comunes –determinados rasgos de estructura social y normas, y determinados modos de pensar característicos–. Por ejemplo, sus prácticas sociales e instituciones son relativamente fijas y rígidas, como el lugar que ocupan los individuos en ellas. La razón de esto, sugiere Popper, es que el pensamiento en estas sociedades

[8] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 41962, capítulo 10 [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1981].

es más mágico que racional. El comportamiento está gobernado por tabúes, a menudo de índole religiosa, y por tanto no están sujetos a crítica. Como Popper subraya, una consecuencia de esto es el fracaso a la hora de distinguir claramente entre las regularidades naturales y sociales (o convencionales) –ambas son vistas como impuestas por una voluntad divina y por tanto ambas son igualmente inalterables–. Una persona que viva en una sociedad así tiene muy poca libertad de elección y, en correspondencia, muy poca responsabilidad intelectual en sus acciones. Los miembros de una sociedad cerrada no experimentan muchos dilemas morales porque el modo «correcto» de comportamiento está fijado y es conocido de antemano.

Una sociedad así es muy distinta de las que ahora vivimos. Popper concede a los griegos clásicos el primer paso dado hacia la «sociedad abierta» o, en otras palabras, hacia la civilización occidental[9]. Este paso lo dieron, en primer lugar, mediante la adopción de una actitud crítica y racional respecto a las creencias e instituciones establecidas –inventando, se podría decir, una filosofía natural, moral y social, pero no sólo esto, porque su actitud crítica y racional era tan práctica como teórica–[10]. Esto, dice Popper, provocó una de las revoluciones más profundas de la historia de la humanidad. Entre los rasgos esenciales de una sociedad abierta está el incremento de distintos modos de libertad: la libertad intelectual (la libertad para criticar las creencias establecidas), pero también la libertad individual para elegir el modo de vida que se quiere llevar, las propias relaciones personales, su propia carrera en una estructura social más fluida («movilidad social»)[11]. Un corolario de la fluidez racional y social es la clara distinción entre las leyes de la naturaleza y las normas sociales (entre la naturaleza y la convención, como decían los griegos) –las últimas son variables y alterables; las primeras, no–. La distinción entre hecho y valor es también una parte integral de la sociedad abierta, como es la necesidad de la elección moral en ausencia de pautas marcadas. En términos de Weber, no de Popper, la sociedad abierta está desesperanzada. ¿Lo está? Según Popper, tiene una posible esperanza, y sólo una: el humanismo[12]. Popper elogia la sociedad abierta porque hace posible el crecimiento de nuestro conocimiento, de nuestra capacidad para «la cooperación y para la ayuda mutua» y, por consiguiente, de nuestro bienestar y de nuestras posibilidades de supervivencia[13].

El hecho de que la sociedad abierta, tal y como la define Popper, viva encauzada por la razón y por la fe humanista implica que un determinado estilo de política y un determinado estilo de gobierno, es decir, la democracia, la libertad, el igualitarismo y la ingeniería social fragmentaria se dirigen a la eliminación del sufrimiento humano. Algunos de estos términos,

---

9 *Ibid.*, pp. 171, 175.
10 *Ibid.*, p. 176.
11 *Ibid.*, pp. 174-175.
12 *Ibid.*, pp. 183-184.
13 *Ibid.*, p. 176.

sobre todo democracia e igualitarismo, son bastante vagos y necesitarán ser aclarados más tarde. Por el momento, concentrémonos en la política como ingeniería social fragmentaria. Como se ha indicado arriba, este término implica la aplicación de las ciencias sociales a la solución de los problemas políticos. Más adelante consideraremos la concepción popperiana de ciencias sociales.

Popper a menudo proclama su creencia en la «unidad del método»[14] entre las ciencias sociales y naturales. En otras palabras, cree que la estructura lógica de las ciencias sociales es fundamentalmente semejante a la de las ciencias naturales. Esta semejanza fundamental, sin embargo, no impide que haya algunas diferencias o, al menos, peculiaridades en lo que atañe a las ciencias sociales. Al igual que las ciencias naturales, cree Popper, las ciencias sociales han de constar de leyes explicativas empíricamente refutables: y estas leyes pueden y deben tener una forma universal; la visión de que las leyes de las ciencias sociales deben restringirse a determinados tipos de sociedades o periodos particulares es, para Popper, característica del «historicismo», un punto de vista que él va a rechazar explícitamente[15]. Por otra parte, al igual que Hayek, abraza el «individualismo metodológico», esto es, el principio que afirma que las entidades sociales son «modelos» teóricos de comportamiento de los individuos. De ahí que «el cometido de la teoría social» sea el análisis de estos modelos «*en términos individuales*, de sus actitudes, expectativas, relaciones, etc.»[16]. Estos dos postulados juntos parecen implicar que las ciencias sociales necesitan, e incluso consisten en, leyes de comportamiento individual. Sin embargo, no queda completamente claro lo que Popper entiende por esas leyes, en vista de sus otros compromisos teóricos, especialmente aquellos relativos a la individualidad y a la libertad. Examinaremos esto más tarde.

Un punto de vista de Popper frecuentemente subrayado es su rechazo de lo que llama «psicologismo», esto es, la visión de que los fenómenos sociales son explicables por medio de la psicología individual, y que, por tanto, trata de «reducir las teorías sociales a la psicología, del mismo modo que si tratásemos de reducir la química a física»[17]. ¿Por qué rechaza Popper esto? Una razón es que cree que este «psicologismo» está comprometido con la creencia en una naturaleza humana constante o, en otras palabras, con leyes uniformes de psicología individual[18]. Sea ésta o no una verdadera implicación del psicologismo es, ciertamente, menos importante que el hecho de que Popper lo rechaza porque cree que «el factor humano o personal» hace

---

[14] K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957, p. 130 [ed. cast.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973].

[15] *Ibid.*, pp. 5, 7, 10-11, 131-133.

[16] *Ibid.*, p. 136.

[17] *Ibid.*, p. 157.

[18] *Ibid.*, pp. 152, 158.

impredecible el futuro[19]. Desde este punto de vista, nada, por ejemplo, puede garantizar el progreso científico. No importa qué instituciones creemos, ya que podrían terminar a causa de una «epidemia de misticismo» (Popper ve un claro peligro en esto). Pese a los peligros de esta impredecibilidad del «factor humano», ésta también es un corolario de algo que posee un inmenso valor, a saber, la libertad humana. La libertad humana hace posible «quizá la más poderosa herramienta para la evolución biológica que haya surgido jamás»: la razón crítica[20]. Por tanto, «la diversidad de individuos y opiniones, fines o propósitos no deben interferir con ella»[21]. Todo esto podría ser perfectamente cierto, pero es difícil reconciliarlo con la idea de una ciencia social individualista consistente en leyes universales. O, al menos, con una ciencia que esté formada por leyes *deterministas*.

¿Tiene Popper en su mente otro tipo de leyes sociológicas? Otro argumento dado por Popper para justificar su rechazo del psicologismo es que los resultados sociales de la acción humana dependen en gran medida tanto de las condiciones institucionales como de las propensiones psicológicas[22]. Esta visión no está en conflicto con el individualismo metodológico, en tanto que se puede hacer una consideración individualista de las instituciones sociales. Popper propone, como método para la generación de generalizaciones sociales, su llamado «método cero»[23], o el análisis en términos de lo que él llama la «lógica de la situación»[24]. Popper, por tanto, cree que hay un modo de comportamiento lógico en cada situación, cuyas consecuencias pueden (a menudo) tener un resultado apropiado (éste es el «método cero»). La gente no actúa de un modo perfectamente racional, «pero, bien es verdad, que actúan más o menos racionalmente; y esto posibilita la construcción de modelos comparativamente simples de acciones e interacciones, y el uso de estos modelos como aproximaciones»[25].

Popper cita algunos ejemplos de su propuesta metodológica. Uno es la teoría económica ortodoxa; otro, «una explicación del modo en el que un hombre, cuando cruza una calle, esquiva un coche que avanza por ella»[26]. En este último caso, la «situación» relevante es, presumiblemente, la calle y los coches que se desplazan por ella; en el primer caso, entre otras muchas otras cosas, las numerosas instituciones de la economía de mercado capitalista. Pero es obvio, como admite Popper, que el comportamiento del hombre que cruza la calle o de los agentes económicos en un mercado no puede ser explicado en términos que *únicamente* se refieran a su situación; es ne-

[19] *Ibid.*, pp. 158-159.
[20] Popper, *Objective Knowledge*, *op. cit.*, p. 237.
[21] *Id.*, *The Poverty of Historicism*, *op. cit.*, pp. 158-159.
[22] *Ibid.*, p. 154.
[23] *Ibid.*, pp. 142, 158.
[24] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, *op. cit.*, p. 97.
[25] *Id.*, *The Poverty of Historicism*, *op. cit.*, pp. 140-141.
[26] *Id.*, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, *op. cit.*, p. 97.

cesario aludir también a sus motivaciones, intenciones y todo lo demás (por ejemplo, el deseo del que cruza la calle de llegar al otro lado; el deseo del agente económico de maximizar el beneficio o la utilidad). Esto no significa, claro está, que los agentes en cuestión necesariamente alcancen sus fines o que sea necesario explicar los hechos sociales encontrando a aquellos que intentaron ocasionarlos y por qué razón –una visión condenada por Popper como «la teoría social de la conspiración»–[27]. Como Popper señala correctamente, la depresión económica no es producto de agentes económicos que deseen provocarla: en este caso, como en otros muchos, «la vida social es (...) acción [que] causa (...) muchas reacciones impredecibles», y es tarea de la ciencia social el análisis de «las repercusiones sociales no pretendidas de las acciones humanas intencionales»[28]. Pero el hecho nos recuerda que, ya que tales análisis y teorías tienen que asumir un determinado tipo de «situación» social, así como determinadas motivaciones generales por parte de los agentes, las generalizaciones teóricas de las ciencias sociales deben tener, normalmente, una aplicación espacio-temporal limitada –una visión que será rechazada por Popper como característica del «historicismo»–. La teoría económica ortodoxa es una teoría acerca del comportamiento de las economías de mercado, que opera bajo el supuesto de que los agentes están movidos por motivaciones «capitalistas» –no es una teoría universal del comportamiento económico–. De hecho, para Popper, es inherente a la libertad humana que los individuos puedan elegir perseguir metas diferentes, incluso aunque también sea cierto que en una cultura ya dada a veces determinados fines puedan ser considerados estándar. Las únicas excepciones a este modelo –las únicas leyes sociológicas auténticamente universales que serían posibles– serían aquellas derivadas de la motivaciones humanas universales, o de la «naturaleza humana»: la forma de explicación rechazada por Popper como «psicologismo».

Parece, entonces, que la filosofía de las ciencias sociales de Popper es mucho menos convincente que su filosofía de las ciencias naturales. ¿Qué consecuencias tiene esto respecto a su teoría política de la «ingeniería social fragmentaria»? Paradójicamente, en cualquier caso, la refuerza. El hecho de que las «leyes» sociológicas sean aplicables únicamente a tipos particulares de sociedad («situaciones» sociales particulares) no supone en realidad ninguna diferencia. El hecho (si es realmente un hecho) de que las aciones humanas sean impredecibles y que sus consecuencias a menudo no sean previstas por el agente, refuerza los motivos para la precaución que subraya la demanda de Popper de que la ingeniería social ha de ser «fragmentaria» y tentativa. Si nuestro conocimiento científico es siempre falible, nuestro conocimiento de las ciencias sociales ha de serlo en mayor medida. Esto no significa que la idea de fundamentar la política

[27] *Ibid.*, p. 94.
[28] *Ibid.*, p. 95.

en una concepción falibilística de la ciencia no sea un problema. Más adelante volveremos a ello.

Sigamos con las restantes implicaciones de la aplicación popperiana del falibilismo a la política. El apoyo de Popper a una ingeniería social fragmentaria es un «camino intermedio», un modo de rechazar dos posiciones extremas, a saber, no sólo el conservadurismo, sino también lo que él llama ingeniería social «holística» o «utópica», o, lo que es lo mismo, el proyecto de establecer una sociedad ideal mediante una reconstrucción social total, seguramente de acuerdo con algún «proyecto» previo[29]. Popper, en otras palabras, rechaza la revolución social como método político. ¿Cuál es la razón? En cierta medida ya conocemos la respuesta, desde el momento en que su posición subraya la cuestión –realmente indispensable– del valor de las tradiciones en la vida humana. Abolir todas las tradiciones e instituciones existentes (lo que Popper llama «limpieza del lienzo»), en el caso de que sea posible, nos dejaría a la mayoría (si no también a los ingenieros sociales utópicos) desamparados y desorientados en lo que respecta al problema de cómo actuar[30]. Pero hay otras razones que tienen que ver con la falibilidad de nuestro conocimiento, y especialmente con nuestro conocimiento de la causalidad social. Esta falibilidad significa que por varias razones es preferible la ingeniería fragmentaria a la holística. En primer lugar, tenemos más conocimiento de los efectos de lo cambios fragmentarios porque tenemos una mayor experiencia de ellos. De hecho, continuamente son llevados a cabo experimentos sociales a pequeña escala tanto por individuos privados como por los gobiernos. Hay un constante proceso de aprendizaje de los errores inevitables y de ajuste de las expectativas de acuerdo con ellos. En cambio, de las reconstrucciones sociales a gran escala, u «holísticas», tenemos ciertamente muy poca experiencia y muy poca capacidad real para predecir sus consecuencias. La historia de la Revolución rusa inspirada en el marxismo parece reforzar esta conclusión. Y como principio general, cuanto mayor es la escala del «experimento» social, tanto más difícil es aprender algo de él, ya que donde se han sufrido muchas modificaciones y se han producido simultáneamente muchas consecuencias, resulta muy difícil, si no imposible, distinguir qué causas han producido qué tipo de efectos. El ingeniero social, desde el punto de vista de Popper, debería apropiarse de esta experiencia del ingeniero mecánico, pues éste nunca intenta poner en práctica una solución a gran escala sin recurrir a un largo periodo de *investigación aplicada* –un proceso llevado a cabo a la luz de tests de ingeniería, de aplicar modelo tras modelo, encaminado a ajustar continuamente tanto las expectativas como la maquinaria–. Aunque el ingeniero social no puede llevar a cabo esto (no puede aislar el sistema que él desea mejorar), su modelo más cercano va a ser la experimentación fragmentaria, consciente de la necesidad de prevenir los errores que se puedan come-

---

[29] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, pp. 157-158.
[30] *Ibid.*, pp. 161-164.

ter, añadiendo continuos esfuerzos para aprender de ellos y corregirlos. Como indica Popper, «una actitud de escepticismo hacia las teorías unicausales y de modestia intelectual es (...) uno de los más importantes deberes morales»[31]. Por el contrario, la ingeniería social «holística» carece de modestia intelectual y es susceptible de conducirnos a graves errores difíciles de enmendar. Sirva de ello testimonio, una vez más, la reciente historia rusa.

En suma, la ingeniería social utópica es en opinión de Popper irracional y anticientífica, muy distinta de la intención de Marx y de sus seguidores, que asumían el estatus científico de su proyecto revolucionario. Resulta interesante también recordar aquí la hostilidad de Marcuse respecto al «positivismo», precisamente sobre la base de que una ciencia social «positivista» o empirista no puede (por razones semejantes a las aducidas por Popper) suministrarnos evidencias a favor de la revolución. Para Popper, por supuesto, éste es un argumento en contra de la revolución, pero no en contra de la ciencia (social). También merece la pena subrayar en este punto el contraste existente entre las posiciones de Popper y de Marcuse acerca de la ingeniería social fragmentaria. Para Marcuse, por ejemplo, ella es necesariamente un instrumento a través del cual los gobernantes de la sociedad pueden manipular a su favor a los demás miembros de la sociedad. Popper, por el contrario, no tiene miedo de la «razón instrumental» *mientras sea aplicada con la cautela y modestia intelectual debidas*, esto es, en el espíritu del falibilismo. Para Popper, a diferencia de Marcuse, no es la ingeniería social fragmentaria sino la utópica la que es susceptible de destruir la libertad humana[32]. Los proyectos utópicos para la reconstrucción social están destinados a ser demasiado simples como para dar margen amplio a las elecciones individuales independientes. Las opiniones son, después de todo, susceptibles de ser diferentes de lo que constituye una sociedad ideal. Los ingenieros utópicos sociales no pueden tolerar los desvíos o los elementos impredecibles, sólo porque la libertad humana amenace con frustrar la realización de su deseado proyecto. Por tanto, aunque la liberación humana sea el propósito original de los ingenieros sociales, ellos se encuentran a sí mismos obligados a recurrir a métodos cada vez más coercitivos, a la dictadura y, finalmente, al totalitarismo. Esto, por supuesto, sirve a Popper como explicación parcial del desastre estalinista, que emergió de la revolución bolchevique de 1917, en la que muchos idealistas enarbolaban tales elevados anhelos. El totalitarismo nazi, por supuesto, nunca tuvo ningún compromiso con la libertad individual, pero también puede ser interpretado como la imposición de un proyecto utópico incompatible con la libertad.

Otro modo de describir los sistemas totalitarios creados en Alemania y Rusia entre las dos guerras mundiales, es decir que ellos fueron intentos de generar una sociedad «cerrada» –no una sociedad cerrada «de modo natu-

---

[31] *Ibid.*, p. 287.
[32] *Ibid.*, pp. 159-160.

ral» como una sociedad tribal (que es «cerrada» a causa de sus creencias y actitudes tradicionales), sino una sociedad cerrada «impuesta», una que ha de imponerse porque debe destruir la libertad y, por ende, la racionalidad inherente a una sociedad abierta–. ¿Por qué ocurrió esto? Como Arendt, Hayek y Marcuse, Popper intenta responder a esta cuestión candente o, más apropiadamente, indicar algunas de sus causas. A grandes rasgos, él identifica dos tipos de factores: psicológicos e intelectuales. Uno de lo factores intelectuales –la errónea aspiración a una ingeniería social utópica– ya ha sido discutida; el otro –el error intelectual llamado por Popper «historicismo»– será discutido más tarde. Cabe decir, sin embargo, que estos errores intelectuales están, por supuesto, relacionados con los factores psicológicos –con los efectos psicológicos del nacimiento de la sociedad abierta y con la reacción humana ante tal desarrollo–. Como Popper escribe en el primer párrafo de *La sociedad abierta y sus enemigos*, la transición de la sociedad cerrada a la abierta fue un *shock* del que aún no nos hemos recuperado y, quizá, nunca lo haremos –un *shock* «que representa además uno de los factores que ha hecho posible el auge de esos movimientos reaccionarios que han intentado, y todavía intentan, deshacerse de la civilización y volver al tribalismo»–. Apoyando e incluso comandando tales movimientos, «muchos de los líderes intelectuales de la humanidad» han traicionado a la sociedad abierta de la que son producto.

¿Cuál es la naturaleza de este *shock*, o, como a menudo lo llama Popper, de esta «tensión civilizatoria»[33]? El individualismo y la libertad acarrean tanto costes como beneficios[34]. En ausencia de normas e instituciones sociales incuestionables, el individuo ha de acarrear con el peso de la responsabilidad. Así, por ejemplo, ha de llevar a cabo su propia carrera y sus propias decisiones morales, confiar en sí mismo en términos materiales y morales. Una sociedad en la que los individuos se esfuerzan por la mejora material y que alienta la crítica racional está hecha para el conflicto, incluso el conflicto entre clases sociales. Los miembros de una sociedad abierta carecen de la sensación de seguridad que suministran las normas incuestionables y los fuertes lazos de la comunidad. Popper subraya que la sociedad abierta es «abstracta» de un modo llamativo, un término que aquí tiene muchas menos connotaciones favorables que cuando lo usa Hayek para referirse a su Gran Sociedad: para Popper este concepto está vinculado con la *impersonalidad* de nuestras relaciones sociales («pertenecer a un sindicato puede no significar más que la posesión de una tarjeta de pertenencia a la organización y el pago de una contribución a un secretario desconocido»), lo que puede conducir a una vida de aislamiento e infelicidad[35]. Este conjunto de factores no es distinto del que, según

[33] *Ibid.*, p. 176.
[34] *Ibid.*, pp. 73, 174, 177.
[35] *Ibid.*, pp. 174-175.

Oakeshott, alienta la concepción del Estado como una asociación de empresa obligatoria. Ahora bien, según Popper, esto también puede hacer atractivo el proyecto de retornar a una sociedad cerrada, bajo la forma del totalitarismo.

El papel de la filosofía en este proyecto es paradójico. Según Popper, la invención de la filosofía en la Grecia Clásica fue una parte integral y esencial en el nacimiento de la sociedad abierta; aunque la fuente reconocida de toda la tradición filosófica occidental, Platón, fue un enemigo implacable de la sociedad abierta. Popper habla a menudo de la «Gran Generación»[36], la generación que vivió en Atenas antes y durante la Guerra del Peloponeso –un periodo de transición de la sociedad cerrada a la abierta–. Los grandes oradores de la nueva sociedad, según Popper, fueron hombres como Pericles, Heródoto, Protágoras, Demócrito, Gorgias, Alcidamante, Licofrón, Antístenes y, sobre todos ellos, Sócrates, el «tábano», el incansable formulador de preguntas, el hombre que proclamó que lo único que sabía era que no sabía nada. Se podría decir que Popper ve a Sócrates como la encarnación misma del racionalismo crítico y del falibilismo, y un hombre que creyó tan intensamente en este credo que prefirió morir antes de apostatar de él. No es necesario decir que no todas las figuras principales de la Gran Generación fueron entusiastas defensores del desarrollo de la sociedad abierta, algunos de los mejores fueron escépticos u hostiles: Popper menciona en este sentido a Eurípides, Sófocles, Aristófanes y a Tucídides. Por una suprema ironía, el mayor y más influyente enemigo de la sociedad abierta fue el discípulo predilecto de Sócrates, Platón. Con una ironía más amarga, las ideas de Platón, expresadas en sus diálogos políticos, están puestas en la boca de un Sócrates ya muerto[37].

Según Popper, la filosofía política de Platón manifiesta dos componentes que son característicos de los enemigos intelectuales de la sociedad abierta: el «utopismo» y el historicismo. El «utopismo» (un término ya explicado) es, en mi opinión, más importante en el caso de Platón que el historicismo, pero es sin embargo necesario para dejar claro lo que Popper quiere decir con este último. Los historicistas son los que creen que es «la tarea de la ciencia hacer predicciones; [y, por tanto] la tarea de las ciencias sociales es facilitarnos profecías históricas a largo plazo. Asimismo, creen que han descubierto leyes de la historia que nos permiten profetizar el curso de los acontecimientos históricos»[38]. El historicista idealista típico es Karl Marx, del que se hablará más adelante –cualesquiera que hayan sido los puntos de vista de éste acerca de la «ciencia», lo importante para Popper, como en el caso de Platón, es que cree que la historia humana (normalmente) se adecua a determinados ciclos o pautas.

---

[36] *Ibid.*, p. 185.

[37] Popper ofrece un argumento detallado de las diferencias socráticas con Platón en su discusión del «problema socrático» (*ibid.*, pp. 306-310).

[38] *Ibid.*, p. 3.

En la descripción de Popper, Platón fue un ateniense de familia aristocrática que vivió el final del viejo orden de aristocracia tribal, conoció la sociedad abierta de la democracia ateniense y reaccionó con hostilidad a lo que vio por su inestabilidad, desorden e incompetencia. Esta experiencia la interpretó en términos de dos teorías: la teoría del cambio social como corrupción o degeneración; y la teoría de las formas (o de las ideas). La primera teoría, por supuesto, demuestra el historicismo de Platón: su utopismo indica la única excepción posible a la teoría historicista, es decir, el establecimiento de una sociedad tan perfecta como para poder resistir todo cambio y decadencia. Éste debe ser el trabajo de filósofos como Platón, de aquellos que conocen el mundo de las ideas, entidades suprasensoriales que son la realidad última, inmutable y perfecta[39]. Para comprender el Estado perfecto es comprender la forma (idea) de Estado, del mismo modo crear un Estado ideal sobre la tierra es hacer que se corresponda a su forma ideal tan perfectamente como pueda hacerlo una sustancia terrenal. Mientras que Sócrates confesó que no sabía nada, los filósofos platónicos parecen conocerlo todo y, por lo tanto, merecer un poder político omnipotente.

Examinemos con mayor detalle el historicismo platónico que adopta la forma de una sucesión necesaria de formas de gobierno, cada una definida por quién gobierna el Estado[40]. El mejor estado posible es el gobernado por los más sabios (los filósofos), pero (a no ser que esté idealmente estructurado) degenerará, en primer lugar, en una timocracia (gobierno de los ricos); después, en democracia (que carece de leyes); y, finalmente, en la peor forma, la tiranía[41]. Éste es un cuadro en el que cabe observar una sucesiva degeneración. Platón, dice Popper, consideró que él había vivido estos dos últimos, las dos peores fases, y tiene algunos comentarios sociológicos realmente perspicaces que hacer acerca de las fuerzas que ocasionan los cambios sociales –sobre todo, la debilidad de la democracia, un fenómeno que la hace vulnerable a los atractivos demagógicos de los tiranos (eso no significa, en opinión de Popper, sin embargo, que los cambios sean estrictamente necesarios, esto es, no simplemente posibles). Para decirlo más abiertamente: la fuerza motriz del cambio y, por tanto, del declive, identificada por Platón con el conflicto social, incluye el conflicto social y además, lo que es más importante, el conflicto interno entre los miembros del grupo gobernante. De ahí que crear un Estado ideal a prueba de la decadencia sea proyectar uno que esté libre de conflictos[42].

Para ello, Platón propone un proyecto de Estado que no está sólo instituido y gobernado por filósofos, sino también proyectado para asegurar la unidad de la clase gobernante. Según Popper, esta sociedad ideal platónica

---

39 *Ibid.*, p. 145.
40 *Ibid.*, p. 39.
41 Éste es el orden seguido en *La república*. Cabe observar algunas variaciones menores de esta idea en *El político* y en *Las leyes*.
42 Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 38, 83.

tiene dos clases: por un lado, los trabajadores (los gobernados); por otro, la clase gobernante militar-filosófica: «los guardianes no son una casta separada, sino simplemente guerreros viejos y sabios que han sido ascendidos desde las filas de los auxiliares»[43]. La unidad de la clase gobernante es mantenida mediante una educación apropiada, la eliminación de la propiedad privada entre ellos y la actividad económica y por la propiedad común de mujeres e hijos (a fin de prevenir el individualismo divisivo y la lealtad familiar). La clase trabajadora (o la clase económica) ha de estar totalmente excluida del poder político (una previsión que Arendt encontró comprensible, pero que levanta la indignación de Popper) y rígidamente separada de la clase gobernante. En el imaginario político de Platón, los guardianes son pastores, los auxiliares, perros pastores, y los trabajadores, el rebaño[44]. Para mantener el control y asegurar la unidad de la clase gobernante, la educación y la literatura deben ser estrictamente controladas y la ortodoxia religiosa impuesta bajo pena de muerte[45]. Más aún, los gobernantes han de mantener su poder y la sumisión de la clase económica sirviéndose de mentiras o engaños[46] –por ejemplo, la «noble mentira» (o, como Popper prefiere llamarla, la «señorial mentira») de que los miembros de las distintas clases están hechos de diferentes sustancias (diferentes metales, de hecho) que no deben mezclarse. La crítica de las instituciones políticas del Estado y los intentos de innovación religiosa, dice Platón en *Las Leyes*, deben ser considerados ofensas capitales[47]. El Consejo Nocturno, encargado de la administración de estas disposiciones draconianas, no es para Popper otra cosa que Inquisición. Tanto llegó Platón a aborrecer la libertad individual, a la que identificó con el egoísmo y consideró enemiga de lo más deseado, la estabilidad y el buen orden del conjunto, que llegó a escribir en *Las Leyes*:

> El más grande principio de todos es que nadie, sea hombre o mujer, debería estar sin un líder. Tampoco debería estar la mente de nadie habituada a hacer nada por su propia iniciativa (...). Tanto en la guerra como en la calma de la paz, ésta debe dirigir su mirada a su líder y seguirle lealmente. Por ejemplo, debe levantarse, moverse, lavarse o comer (...) sólo si le ha sido ordenado (...). En una palabra, debe enseñar a su alma, mediante un largo hábito, a no esperar nunca actuar independientemente y llegar a ser completamente incapaz de ello[48].

Son pasajes como éste los que llevan a Popper a tachar a Platón de totalitario, y a considerarle un ingeniero holístico que trató de estrangular el posible nacimiento de la sociedad abierta.

---

[43] *Ibid.*, p. 46.
[44] *Ibid.*, pp. 49-51.
[45] *Ibid.*, p. 143.
[46] *Ibid.*, p. 138.
[47] *Ibid.*, p. 195.
[48] *Ibid.*, p. 103.

Dado que Platón ha sido una figura reverenciada, la lectura que hizo Popper de sus ideas fue motivo inevitable de controversias e incluso ofensas. Por todo ello merece la pena señalar que esta interpretación fue durante mucho tiempo apoyada por dos especialistas en Platón de la talla de Gilbert Ryle y Richard Robinson, a pesar de que éste último encontrara «graves motivos de ofensa» en el tomo general y en algunos detalles[49]. Más discutible es la cuestión de la influencia de Platón sobre la última historia europea, un influjo que para Popper ha sido extremadamente significativo. Así lo expresa cuando lo describe como una figura «que no tuvo éxito en sus tentativas inmediatas y prácticas, pero que a largo plazo no obtuvo otra cosa que demasiado éxito»[50]. Una afirmación esta que, a mi modo de ver, no está demostrada y que quizá quede sin demostrar. ¿Es posible que la filosofía política de Platón pudiera contribuir al establecimiento de regímenes totalitarios dos mil años después? Alguna evidencia de esto podría encontrarse en un artículo de Walter Kaufman sobre Popper, en el que se menciona que el filósofo nazi «oficial», Alfred Rosenberg, se refiere a Platón en términos entusiastas. Según esta interpretación, algunas ediciones especiales de pasajes de Platón, cuidadosamente seleccionados, fueron preparados y ampliamente usados en las escuelas alemanas durante el periodo nazi. Asimismo, el creador original de la teoría nazi sobre la raza, Hans Günther, era también el autor de un libro sobre Platón[51].

Curiosamente, el artículo de Kaufman en el que se citan estos hechos no tenía la intención de apoyar la tesis de Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*, sino justamente lo contrario –su tema central es una indignada refutación del ataque de Popper contra Hegel, en el segundo volumen de esa obra, como precursor intelectual del nazismo–. De hecho, la reflexión de Popper sobre Hegel, a diferencia de su interpretación de Platón, ha encontrado muy poco eco entre los especialistas. Ahora bien, aunque Popper malentendiera a Hegel, no es menos cierto que éste tendría también poco derecho a quejarse a causa de la notoria y terrible oscuridad de su prosa –una oscuridad a menudo tan impenetrable como para que le entren a uno dudas de si Hegel quería ser entendido–. Ante los ojos de Popper, esta oscuridad no es sólo una falta literaria, sino también moral, ya que es una amenaza a la racionalidad, que va muy ligada a la claridad de expresión para su propia existencia. Otra amenaza a la racionalidad es la preferencia de Hegel por la lógica «dialéctica» frente a la ortodoxa (un tema discutido anteriormente). De ahí que pese a que Hegel continuamente se proclame a sí mismo como un defensor de la «razón» (*Vernunft*), para Popper realmente es uno de sus

---

[49] Cfr. *Ibid.*, pp. 332, 342; B. Magee, *Popper*, Londres, Fontana/Collins, 1973, p. 93 [ed. cast.: *Karl Popper*, Madrid, Grijalbo, 1973]; R. Robinson, «Dr. Popper's defence of democracy», *Philosophical Review* 60 (1951), pp. 487-507.

[50] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, *op. cit.*, p. 169.

[51] W. A. Kaufmann, *Philosophical Review* 60 (1951), *op. cit.*, pp. 465-466.

enemigos más mortales. Lo mismo ocurre con el tema de la «libertad», que, pese a ser defendida verbalmente por Hegel, en realidad va a ser eliminada de sus planteamientos desde el momento en que pasa a ser redefinida como un fenómeno identificado con las leyes del Estado. Hegel se refiere a ellas como la encarnación de la razón en la tierra. Si realmente éstas fueran las ideas de Hegel, es comprensible que Popper le considere un peligroso enemigo de la sociedad abierta. Ahora bien, saber si realmente éstos eran sus puntos de vista, esto es algo imposible de decir. Sea como fuere, lo que es más importante es saber en qué medida sus obras pueden ser –o han sido– entendidas así por sus discípulos.

En los dos volúmenes de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Hegel ocupa una relativa pequeña parte de la atención de Popper, sobre todo en comparación con sus dos principales ejes de discusión, Platón y Marx. Mientras que Popper ataca a Hegel con amarga acritud, y trata a Platón con una combinación de cierto respeto intelectual y hostilidad política, su actitud respecto a Marx va a ser más amigable. Para Popper, Marx *no* fue claramente un enemigo de la sociedad abierta –o al menos no intencionadamente–. Popper lo ve más bien como un hombre movido por fuertes sentimientos humanitarios y por una generosa indignación en favor de los oprimidos, razones con las que Popper simpatiza profundamente. Por ejemplo, a diferencia de Hayek, él está completamente de acuerdo con la visión de Marx acerca de la crueldad y la inhumanidad del capitalismo *laissez faire* del siglo XIX. Con todo, el marxismo es, o se convirtió, en una de las más mortales amenazas para la sociedad abierta en la historia de la civilización occidental –ya que, afirma Popper, a pesar de sus grandes bienes intelectuales y de diversas intuiciones sociológicas profundas, cometió también errores intelectuales fatales–. Como sucede en el caso de Platón, las raíces de este problema han de buscarse en las equivocadas doctrinas del historicismo y del utopismo. Sin embargo, el modo en el que están combinadas ambas doctrinas en el caso de Marx difiere del de Platón. A diferencia de Platón, Marx creyó en la posibilidad de comprender unas leyes de la historia completamente inexorables y deterministas (unas leyes, además, susceptibles de profetizar con ellas el futuro); de modo distinto a Platón, creyó en el progreso, de ahí que diera su bienvenida a los cambios sociales (por medio de la revolución). De nuevo a diferencia de Platón, en razón de su historicismo determinista, rehusó construir cualquier tipo de «proyecto» previo de sociedad ideal –si la historia está predeterminada, esto es, claramente, una pérdida de tiempo–. A pesar de esto, sus seguidores en la práctica se vieron obligados a ser ingenieros sociales de la utopía holística. Cuando Lenin y los bolcheviques tomaron el poder en nombre del marxismo revolucionario en 1917, encontraron poca o ninguna orientación en los escritos de Marx sobre cómo debían proceder. De ahí que tuvieran, para decirlo de algún modo, que improvisar sobre la marcha un proyecto utópico.

Las profecías historicistas de Marx son resumidas por Popper del modo siguiente[52]. En primer lugar, la lógica interna del capitalismo tendrá como consecuencia una continua desigualdad económica entre una burguesía que se enriquece progresivamente y un proletariado cada vez más depauperado; en segundo lugar, todas las demás clases sociales desaparecerán o se volverán insignificantes; en tercer lugar, esta simplificación y polarización social conducirá a una revolución proletaria; finalmente, el proletariado victorioso instituirá una sociedad sin clases (socialismo o comunismo).

Cada una de estas profecías ha demostrado su falsedad. Ciertamente, la desigualdad económica del sistema capitalista ha decrecido en gran medida desde la época de Marx, y la masa de clase trabajadora empleada es bastante más próspera. También se observa proporcionalmente una pequeña disminución de las sociedades capitalistas por el gran auge de las clases medias. No ha existido revolución marxista en ningún país capitalista desarrollado –sólo han tenido lugar en sociedades «feudales» y/o campesinas como la Rusia de 1917 y la China de 1949, revoluciones que, a pesar de la retórica de los revolucionarios, no han sido impulsadas a cabo por el proletariado industrial (que era escaso o inexistente); asimismo, en ninguna sociedad la revolución ha conducido a una sociedad sin clases o a algo que siquiera se pareciera remotamente al comunismo ideado por Marx. En lugar de esto, ha conducido, antes al contrario, a sociedades cerradas, autoritarias y, en ocasiones, totalitarias. Por otro lado, Marx, según Popper, fue un brillante sociólogo que llevó a cabo un penetrante y original análisis del capitalismo. ¿Por qué, entonces, estaban equivocadas sus profecías?

Una respuesta es que toda la concepción del historicismo, doctrina que supone la base del análisis de Marx, descansa sobre un error fundamental. El argumento de Popper respecto a esta idea será discutido más adelante. En un nivel más específico, Popper reconoce ciertas deficiencias en el análisis marxiano. Marx identificó correctamente un número de fuerzas importantes que funcionaban en el capitalismo del siglo XIX; pero cometió el error de convencerse de que dichas fuerzas continuarían desenfrenadas y llevarían a los resultados que él esperaba. No parece habérsele ocurrido (o quizá prefirió ignorar esta posibilidad) que nuevas fuerzas contrarias podrían surgir para frenar o cambiar las tendencias existentes –en particular, que podrían ser frenadas o cambiadas por una acción *intencional*, como efectivamente ocurrió. Un ejemplo: el empobrecimiento de la clase trabajadora ha sido contrarrestado (entre otros factores) por el crecimiento del poder de las organizaciones sindicales y por la institución del subsidio de desempleo y otras formas de seguridad social –en parte como resultado de las demandas de la clase trabajadora, en parte porque la clase capitalista se dio cuenta de que esas concesiones eran necesarias para prevenir, si no la revolución, sí un desorden social inaceptable–. Para decirlo brevemente, las dos clases encontraron un posible

[52] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2., *op. cit.*, pp. 136-137.

espacio común para el acuerdo. De ahí que, para Popper, las profecías de Marx se vieran frustradas: muchas de ellas carecían de toda base. Una de ellas, por ejemplo, sostenía la idea de que si se hacía con éxito una revolución en nombre del proletariado o por el propio proletariado, esto debería conducir a la utopía comunista. Las divisiones internas entre los exitosos revolucionarios y el gobierno tiránico de la facción que prevaleció en el poder muestran que todo esto, dada la naturaleza de la revolución, no era más que un ejercicio de ingeniería social holística. Es, en realidad, un hecho sorprendente, aunque no por ello menos obvio, que Marx profetizó como inevitable lo que él mismo deseaba ardientemente: una visión de la historia extraordinariamente optimista pero, sin, claro está, base alguna. Para ser francos, la mayoría de las profecías de Marx no eran más que pensamiento ilusorio –un pensamiento ilusorio que se apoderó de algunas de las fuerzas y tendencias reales que operaban en el capitalismo del siglo XIX, a fin de extraer de ellas conclusiones que fueron más allá de lo que nadie podía justificar.

Estas conclusiones se apoyan, por supuesto, en el historicismo de Marx. Como muestra la discusión de Popper acerca de Platón, el historicismo es un estilo intelectual muy viejo. Sin embargo, el historicismo de Marx aportaba ciertas novedades, especialmente porque sus conclusiones pretendían ser *científicas*. Desgraciadamente, su planteamiento no lo es en absoluto –es más, su pretensión de acceder a este estatuto no revela sino una profunda falta de comprensión de la naturaleza de la ciencia–. Las leyes científicas no son leyes de sucesión histórica que, una vez alcanzadas, permitan predicciones absolutas e incondicionales. Todo lo contrario, son leyes –como dice Hume– de «asociación regular» o de sucesión regular que tienen la forma, como vimos, de «Toda A es B» o «Siempre que sucede A, sucede B». Esta última es el equivalente a una predicción *condicional*, es decir, «Si A ocurre, ocurre B». No autoriza ninguna predicción (profecía) del tipo ni «A ocurrirá», ni «B ocurrirá (necesariamente), ni «cualquier cosa ocurrirá». El verdadero conocimiento científico parece a veces permitir predicciones incondicionales –por ejemplo, eclipses solares o lunares en el futuro lejano–. Pero tales predicciones realmente dependen de la predecibilidad, generalmente de la estabilidad, de las pertinentes condiciones iniciales («A será el caso», o «A ocurrirá») un requerimiento escasamente satisfecho y que depende del *aislamiento* (de influencias impredecibles o pobremente entendidas) del sistema en cuestión. Estrictamente hablando, uno nunca puede estar seguro de la persistencia de ese aislamiento, aunque en algunos casos esta seguridad pueda estar razonablemente justificada. Los sistemas astronómicos son uno de estos casos, pero es importante repetir que el entorno de las formas biológicas (que tan fuertemente influyó en la revolución darwiniana), no lo es en absoluto. Tampoco la sociedad.

Como Popper señala estrictamente, la «teoría» de la evolución no es una ley científica de sucesión, sino una descripción de una secuencia única, de la sucesión de las formas de vida terrestres y de cómo están relacionadas.

Desde un punto de vista lógico, es semejante a la genealogía humana. De este modo, es *un enunciado histórico singular*; y en esa medida es cualquier descripción de la sucesión de las formas sociales en la historia humana (o, al menos, esto es así si, como en el caso marxista, la «historia del mundo» es analizada como un proceso único de evolución). Popper está aquí subrayando que estas descripciones de la sucesión de formas (biológicas o sociales) no son leyes generales, susceptibles de ser corroboradas por la experiencia. De un modo extraño, Popper parece sugerir que ésta es otra razón en contra del uso de tales enfoques como base para futuras predicciones: «Debemos basar las predicciones científicas en leyes» –escribe[53]–, pero «no podemos esperar probar una hipótesis universal, ni siquiera encontrar una ley natural aceptable para la ciencia si siempre permanecemos confinados a la observación de un único proceso. La observación de un único proceso tampoco puede ayudarnos a predecir su ulterior desarrollo. Las más cuidadosas observaciones de *una* oruga que se desarrolla no nos pueden ayudar a predecir su transformación en mariposa»[54].

Lo que resulta extraño en este pasaje es la clara consecuencia de que (a diferencia de una descripción individual, aunque detallada) una ley universal bien corroborada (o hipótesis) *sí* proporciona bases para la predicción, precisamente porque es una generalización bien corroborable. ¿No cabe observar aquí una confianza en el razonamiento inductivo, semejante al tipo que repudia completamente el Popper «oficial»? Tampoco supone esto un lapsus aislado, pues cierta parte de la polémica de Popper contra la ingeniería social «utópica», como opuesta a la «fragmentaria», es, como hemos visto arriba, se apoya en la idea de que tenemos una mayor, y más pertinente, *experiencia* de esta última (experiencia que, según deduce Popper, hace que la predicción científica –condicional– sea mucho más digna de confianza en el último caso). Popper compara la ingeniería social fragmentaria con el trabajo de un ingeniero físico, orientado por «principios probados en experimentos prácticos»[55]. Parece que Popper no puede, después de todo, prescindir totalmente del razonamiento inductivo. Mientras que Popper está en lo cierto en que ningún recuento de la evidencia del pasado demuestra o hace probable la verdad de una ley universal, es ciertamente difícil, si no imposible, que el concepto de acción *racional* cobre sentido (un concepto central en la filosofía y en la política de Popper) sin apelar a alguna validez en el razonamiento inductivo –para usar la evidencia como guía del comportamiento.

Si Popper, después de todo, ha fracasado a la hora de resolver el enigma de la inducción, lo cierto es que está filosóficamente bien pertrechado. Su crítica del historicismo y de la ingeniería utópica, y de la combinación de

---

[53] Popper, *The Poverty of Historicism*, *op. cit.*, p. 115.
[54] *Ibid.*, p. 109.
[55] *Ibid.*, p. 84.

las dos en el marxismo, sigue siendo convincente. Éstas son aproximaciones irracionales y anticientíficas a los problemas sociales. El marxismo (o, se podría decir, el marxismo de la corriente principal) es anticientífico desde otro sentido: en su dogmatismo, que manifiesta una despreocupación ingenua y temeraria por la inherente falibilidad de todo lo humano, incluido el conocimiento científico. No fue el menor de los problemas de la antigua URSS el que, por sus bases marxistas, se le diera a una teoría económica y sociológica el estatus de religión, esto es, de una ortodoxia. Es difícil pensar en algo más absurdo.

Pero la crítica de Popper al historicismo va más lejos de lo que ha sido hasta ahora explicado. El historicismo es claramente una forma de determinismo –una doctrina que Popper rechaza, incluso, más discutiblemente, en el mundo de la física, o mundo 1–. Más relevante y menos controvertido es el rechazo del determinismo que hace Popper en relación con los otros mundos. Para decirlo de otro modo, Popper cree que la evolución es creativa –productora de una genuina e impredecible novedad–. Esta consideración va más lejos que el falibilismo de su filosofía de la ciencia, puesto que implica que, incluso si conociéramos todas las leyes de la ciencia, no se podría predecir ningún desarrollo –especialmente, cree Popper, aquéllos del mundo 3, el mundo de las ideas. Popper considera extremadamente absurdo suponer que, por ejemplo, las sinfonías de Beethoven pudieran haber sido predichas por medio del conocimiento científico o de cualquier otro modo: son, antes bien, ejemplos de la libertad y de la creatividad humanas. Lo mismo se puede decir de las teorías científicas, de ahí que la idea de una «ciencia de la ciencia» sea bastante absurda. De hecho, es todavía más absurda –sería una contradicción lógica–, en el supuesto de que manifieste que el desarrollo del conocimiento científico (o de cualquier otro tipo de conocimiento) es predecible. Predecir con detalle el desarrollo del conocimiento es pretender conocer ahora lo que no se conocerá hasta el futuro: una afirmación manifiestamente contradictoria. Más aún, esto le proporciona a Popper un firme argumento en contra del historicismo. Si, como parece plausible, el conocimiento crecerá en el futuro; y si (igualmente plausible) el desarrollo del conocimiento influirá significativamente en el desarrollo futuro de la sociedad humana, entonces, esto último debe ser tan impredecible como lo anterior, esto es, necesariamente impredecible como cuestión lógica. Entre los impredecibles, y por tanto inexplicables, acontecimientos de la historia humana, según Popper, el desarrollo de la sociedad abierta en la Grecia clásica es quizá el más importante. Que los griegos de la Gran Generación reaccionaran frente al derrumbe de su sociedad cerrada «mediante la invención de la tradición de la crítica y de la discusión junto al arte del pensamiento racional», es, indica Popper, «uno de los hechos inexplicables que marcan el comienzo de nuestra civilización»[56].

---

[56] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I., *op. cit.*, p. 188.

La sociedad abierta también nos da la clave, según él, para comprender la popularidad de las teorías historicistas, especialmente en el siglo XX. El marxismo, pese a ser la teoría historicista articulada más completamente, no fue la única en su siglo: hay elementos significativos de historicismo también en el pensamiento nazi. El historicismo puede ser visto como un modo de reacción ante las tensiones de la sociedad abierta, especialmente a sus inquietantes incertidumbres y a las cargas de la responsabilidad moral que arroja sobre el individuo. El historicismo da la bienvenida a esos vaticinios de que el cambio puede ser perfectamente comprendido y anticipado, y que, como consecuencia, no hay necesidad de la decisión moral, toda vez que el futuro está ya determinado de antemano. Por muy reconfortantes que sean estos vaticinios, son tan deplorables en sus efectos como falsos en su confianza. En esa medida, conducen a un determinado tipo de amoralidad, o de perversión de la moralidad, que Popper llama el historicismo moral: la identificación de la rectitud moral con el éxito histórico, presente o futuro, incluso si el éxito es, en la teoría o en la práctica, el fruto de la violencia[57]. Tanto Hegel como Marx son acusados por Popper de propagar esta doctrina –en ver esa posibilidad, él está, en efecto, en lo correcto–. Es evidente que Hegel vio la guerra como un motor principal del progreso histórico, mientras que Marx atribuyó un papel semejante a la revolución. En cierto sentido, el historicismo es un intento de «re-encantar» a la desencantada sociedad abierta confiriendo una estructura de sentido a la historia; Popper responde que la historia no tiene más significado que el que nosotros queramos darle, lo mismo que la naturaleza y la «vida» no tienen un sentido distinto de los fines que persigamos[58]. Al rechazar esta posibilidad, el historicismo nos conmina a eludir nuestra responsabilidad moral –para ignorar o negar la evidencia de que son nuestras decisiones y acciones las que van a dar forma a la historia para mejor o para peor, esto es, no las «leyes» del desarrollo histórico. Por lo común, este rasgo de la teoría marxista se ha puesto de manifiesto de manera particularmente irónica y autoparalizante. Popper ha descrito gráficamente la parálisis de la voluntad, atribuible a sus creencias históricas, que impidió que los marxistas austríacos en los años treinta opusieran ninguna resistencia seria al nazismo, al que interpretaban como una etapa necesaria en la progresión del capitalismo al socialismo (aun cuando, por supuesto, Marx no la hubiera predicho). Es más, fue precisamente a través de la burla del historicismo marxista el modo en el que Lenin y los bolchevique pudieron alcanzar el poder en un país como la Rusia de 1917, que no estaba en absoluto preparada para el socialismo –de acuerdo tanto con la teoría marxista como con la realidad–.

Como es sabido, el marxismo no es sólo una teoría determinista, sino una teoría del determinismo económico; no sólo un historicismo, sino un

[57] *Ibid.*, vol. 2, p. 206.
[58] *Ibid.*, vol. 2, pp. 269, 278-279.

historicismo económico. Enseña lo que Popper llama la impotencia de la política[59]. Popper está profundamente en desacuerdo con esta enseñanza. Cuando habla de la necesidad de reconocer nuestra responsabilidad moral con respecto al curso de la historia, quiere decir que tenemos el poder, y el deber, de establecer diferencias mediante la acción política. El poder, tal como vemos, es suficiente para invalidar la profecía historicista (al menos, en lo que se refiere al efecto de las *ideas* marxistas en la Rusia posterior a 1917). Este deber consiste en el uso de la acción política para remediar los problemas sociales, recurriendo a la ingeniería social fragmentaria (nunca, por supuesto, estarán definitivamente resueltos). Ahora bien, la política social no puede ser simplemente la aplicación del conocimiento: el conocimiento debe servir a fines y valores morales. Popper ha sido frecuentemente acusado de establecer una exagerada analogía entre la política y la ciencia que da por supuesto, falsamente, cuáles son los problemas sociales existentes que la política debe encarar. Hay cierta verdad en esa objeción, pero no demasiada. Ciertamente, Popper cree que es mucho más fácil identificar –y ponerse de acuerdo en torno a– los problemas sociales que los rasgos de una utopía social. Después de todo, a diferencia de las utopías, los problemas son fenómenos de los que tenemos experiencia. Más allá de esto, el principio ético supremo que debería guiar la política, dice Popper, es el alivio del sufrimiento. Depositando la confianza en algo así como el concepto de simpatía propio de Hume, escribe «el sufrimiento humano apela directamente a la moral, es decir, llama a la ayuda»[60]. Contrariamente al utilitarismo, no es ésta una apelación que sea comparable al incremento de la felicidad. En cualquier caso, no sabemos qué es lo que podría hacer feliz al resto de la gente. El intento de diseñar un modelo social para la «máxima felicidad» es susceptible de volverse utópico. «El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención son los eternos problemas de la moral pública (...). Los valores más «elevados» deberían (...) ser dejados al campo del *laissez faire*», escribe Popper[61]. Lo que subyace a este punto de vista, obviamente, es un igualitarismo básico, no un igualitarismo económico, pero sí la creencia humanitaria de que el gobierno –tanto si es «del pueblo» como si no (una cuestión sobre la que volveremos más adelante)– debería ser *para* el pueblo –para todo el mundo, de manera imparcial, y como individuos, no, como creyeron Platón y Hegel, para el Estado como una totalidad supraindividual.

Es esta actitud la que hace que Popper simpatice fuertemente con la crítica que hace Marx al capitalismo: «la injusticia y la inhumanidad del sistema capitalista desenfrenado descrito por Marx es incuestionable», escribe[62]. Pero, por supuesto, Popper no cree que Marx ofrezca ninguna posible solución para la situación. Por el contrario, ésta necesitaría (y

[59] *Ibid.*, vol. 2, p. 119.
[60] *Ibid.*, vol. 1, p. 284.
[61] *Ibid.*, vol. 1, p. 237.
[62] *Ibid.*, vol. 2, p. 124.

necesita) ser afrontada a través de la acción política, por lo que Popper llama «proteccionismo». Tanto en el marco económico como en el marco de la violencia física bruta, la libertad –paradójicamente– ha de ser restringida por el propio bien de la libertad: la libertad de los fuertes debe ser restringida a fin de proteger la libertad de los débiles. «Nadie debería estar a *merced* de los otros, todos deberían tener el *derecho* a ser protegidos por el Estado»[63]. El capitalismo desenfrenado debe dejar paso a un capitalismo restringido por el intervencionismo estatal. «No se debe permitir que el poder económico se apodere del poder político; si es necesario, se le debe combatir y poner bajo el control del poder político»[64]. Y esto, a pesar de la visión de Marx de que la política y el Estado eran «por esencia» impotentes, estaban económicamente determinados y eran a largo plazo superfluos, ha sido lo que, de un modo significativo, ha ocurrido realmente. Aun así, el entusiasmo de Popper por el «intervencionismo» está temperado por el temor de que pueda conducir a un estado demasiado poderoso. Por tanto, formula que éste ha de limitarse a las tareas requeridas por la justicia y la libertad igualitaria y estar asimismo bajo la autoridad de leyes establecidas, no en manos de los criterios de funcionarios estatales[65].

A pesar de este *caveat*, el resultado es que Popper, contrastando refrescantemente con muchos contemporáneos que se encuentran entre los más importantes filósofos políticos del siglo, va a apoyar con vehemencia y sin reservas lo que se ha dado en llamar el Estado del bienestar: el sistema del subsidio de desempleo, otras formas de seguridad social para hacer frente a la incapacidad, la vejez, etc., la política del pleno empleo, un ingreso garantizado para todo el que desee trabajar, educación para todos sin vinculación con los ingresos y todo lo demás. Popper asimismo se da cuenta de que la concesión de estos beneficios depende de la productividad económica del sistema capitalista. Pero también dependen de la voluntad política y de la acción política[66]. El Estado del bienestar ilustra, de un modo interesante, no sólo el principio político del intervencionismo defendido por Popper, sino también su aplicación al falibilismo en el ámbito de la política. Las diversas medidas que constituyen el Estado del bienestar fueron instituidas a fin de encarar algunos de los problemas urgentes y manifiestos del capitalismo desenfrenado. Como tales, ellos supusieron un gran avance. Pero con el transcurso del tiempo, en parte debido a circunstancias cambiantes, han originado sus propios problemas, que la generación actual debe intentar resolver. Esta cuestión, de hecho, es uno de los temas cruciales de la agenda política de la actualidad. Es un hecho comúnmente admitido, y debe ser cierto, que el modelo establecido

---

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*, vol. 2, p. 126.

[65] *Ibid.*, vol. 2, pp. 131-132.

[66] *Ibid.*, vol. 1, p. 131; vol. 2, pp. 126, 140, 181-182; Popper, *Conjectures and Refutations*, *op. cit.*, p. 370.

de Estado del bienestar se ha vuelto insostenible, de ahí la necesidad de adoptar de nuevo una «ingeniería social fragmentaria».

El principio del «proteccionismo» le proporciona a Popper una parte de su programa político; la otra parte se deriva más o menos directamente de su epistemología falibilista. Como él mismo indica: aunque no exista «una base científico-racional» de la ética, sí «hay una base ética de la ciencia y del racionalismo»[67]. El reconocimiento de que todo conocimiento es naturalmente falible sugiere un régimen de libertad y tolerancia, lo que Popper llama *razonabilidad* [*reasonableness*]. Al reconocer nuestra propia falibilidad, tendremos una mente abierta, y estaremos atentos a poder aprender de la crítica de otros. No tendremos ninguna necesidad de recurrir a la violencia y al asesinato como método político: «Uno no mata a un hombre cuando adopta la actitud de escuchar primero sus argumentos»[68]. La razonabilidad «es una actitud que no abandona a la ligera la esperanza de que mediante tales medios como la argumentación y la cuidadosa observación pueda la gente alcanzar algún tipo de acuerdo en muchos problemas importantes; incluso cuando sus demandas e intereses entran en colisión, es a menudo posible (...) alcanzar (...) un compromiso que, por su equidad, sea aceptable para la mayoría, si no para todos»[69]. Popper insiste mucho en que la racionalidad o la razonabilidad son las que nos ofrecen la esperanza de vivir *en paz* –no «el énfasis irracional en la emoción y en la pasión», fuerzas consideradas por Popper muy destructivas a lo largo del siglo XX–[70]. Lo que aquí señala Popper guarda relación no sólo con emociones obviamente *negativas* como el odio: también emociones positivas, como el amor y la lealtad, son inadecuadas para las necesidades políticas. Desde el momento en que no podemos realmente amar a toda la humanidad, las apelaciones políticas a nuestras emociones más nobles tienden a ser efectivas sólo respecto a aquellos que conocemos, esto es, respecto a nuestro grupo social. La apelación a las emociones, incluso al amor, tienden a dividir a los hombres en lugar de unirlos (el nacionalismo tiene mucho de esto)[71]. De ahí que sea la razón, y no el amor, el factor susceptible de trascender tales divisiones y ofrecer un estándar común para todos los argumentos y para la discusión, suministrando una base para un humanitarismo universal, para el acuerdo razonable, el acuerdo y la paz. Una de las razones por las que Popper detesta tanto el relativismo filosófico es que niega esto desde un punto de vista político.

Ni con la mejor voluntad del mundo se podrá alcanzar siempre el acuerdo en cuestiones políticas. Por eso necesitamos –tanto como la razonabilidad– un sistema que sirva para tomar e imponer decisiones autoritarias

[67] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, *op. cit.*, p. 238.
[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*, vol 2, p. 225.
[70] *Ibid.*, vol. 2, p. 234.
[71] Popper, *Conjectures and Refutations*, *op. cit.*, pp. 368-369.

cuando sea necesario: de ahí la necesidad de un Estado. Ahora bien, ¿qué tipo de Estado? Según Popper, esta cuestión ha sido siempre enfocada de un modo erróneo, cuando menos por los dos pensadores con los que discute en *La sociedad abierta y sus enemigos*, a saber, Platón y Marx. La concepción errónea estriba en buscar una respuesta a la pregunta «¿Quién debería gobernar?» La respuesta de Platón fue ésta: deben gobernar los filósofos; Marx contestó de otro modo: si bien el proletariado debería gobernar en primer lugar, más tarde este gobierno no sería de nadie, dado que el gobierno habría de volverse innecesario. Todas estas respuestas van a ser rechazadas por Popper. Mas también está la (supuestamente) respuesta democrática: es el pueblo el que debe gobernar. Todas las respuestas a la cuestión sobre quién ha de ocupar la tarea de gobierno deberían ser rechazadas: es la pregunta la que es errónea. Popper va a esgrimir dos razones de esto. En primer lugar, la pregunta implica la aceptación de la doctrina de la soberanía –en otras palabras, la visión de que, en la medida en que el poder sea transferido a la gente correcta, puede y debería ser ilimitado–. Para el Popper liberal y falibilista, aquí cabe observar un profundo error. Todos los gobernantes son humanos y, por tanto, falibles, de ahí que no se les deba confiar un poder ilimitado. Aunque es un demócrata, Popper no cree en la soberanía del pueblo. Cree, más bien, que *todo* poder ha de ser limitado.

En segundo lugar, responder a la pregunta «¿Quién debe gobernar?» implica un planteamiento equivocado del problema político, porque, según Popper, la doctrina de la soberanía encierra una contradicción lógica[72]. ¿Está la soberanía legitimada para ceder el poder a alguna otra instancia? Si (como Platón predijo) los individuos en el marco de una democracia pueden ser seducidos a entregar el poder a un tirano, ¿es eso democrático o antidemocrático? El demócrata que define la democracia como el gobierno del pueblo no tiene respuesta a este enigma y en este caso es incapaz de oponerse a la tiranía.

La concepción de la democracia de Popper no es el gobierno del pueblo, sino una forma de gobierno que pone límites al poder; el mejor de tales sistemas, la democracia, dice Popper, es «el derecho del pueblo a juzgar y a hacer dimitir a su gobierno» a través del mecanismo de las elecciones[73]. Esto, dice Popper, es el único modo en el que nosotros (el pueblo) podemos protegernos del abuso del poder político, además de asegurar que se usa para asegurar la igualdad de libertad para todos (a través de lo que Popper llama «proteccionismo» e «intervencionismo»). No es el último de los méritos de la democracia el hecho de que el modo de liberarse de los gobernantes que no queremos sea tan *pacífico*. Uno de los mayores errores de Marx, piensa Popper, fue su despectiva –o, en sus más felices momentos, táctica– actitud hacia la «democracia burguesa», un sistema que, de hecho, ha alcan-

[72] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, *op. cit.*, vol. 1, p. 123.
[73] *Ibid.*, vol. 2, p. 127. Cfr. también *ibid.*, vol. 1, p. 124.

zado para la clase obrera una mejor situación de lo que ha hecho su método preferido, a saber, la revolución proletaria.

Como quizá sugiere la última frase, Popper es, por encima de todos los filósofos políticos del siglo XX, el más fiel hijo de la Ilustración y el más valeroso defensor de la Modernidad: de la ciencia, de la razón, de la libertad individual y de la democracia representativa. *Conjeturas y refutaciones* contiene un ensayo titulado «The history of our time: an optimist's view» [*La historia de nuestro tiempo: un punto de vista optimista*] (originalmente una conferencia impartida en 1956), donde Popper celebra los logros de la era democrática. En los países desarrollados, asegura Popper, «casi –si no completamente– hemos conseguido abolir los grandes males que han aquejado por doquier a la vida social de los seres humanos». Males como la pobreza, la inseguridad económica, la enfermedad y el dolor, la esclavitud, la falta de oportunidades educativas, la discriminación racial y religiosa y la rígida diferencia de clases, han sido muy atenuados e, incluso, en algunos casos remediados[74]. Los derechos humanos y la dignidad humana están más respetados en nuestra sociedad de lo que han estado nunca. Por supuesto, muchos problemas graves persisten, pero ésa es precisamente la condición humana: somos seres falibles que no pueden alcanzar la utopía, sino tan sólo buscar cuál es el mejor modo de resolver los problemas mediante el uso de los recursos de la razón. Como Popper resume: «A pesar de nuestros grandes y serios problemas, y a pesar del hecho de que la nuestra no es seguramente la mejor sociedad posible, afirmo que nuestro mundo libre es con mucho la mejor sociedad que ha existido en el curso de la historia humana»[75]. Parece que los seres humanos hemos sido capaces de aprender de nuestros muchos errores.

[74] Popper, *Conjectures and Refutations*, *op. cit.*, p. 370.
[75] *Ibid.*, p. 369.

IX

ISAIAH BERLIN: MONISMO Y PLURALISMO

Lo primero que cabe decir de Isaiah Berlin es que fue, como tantos otros de los filósofos políticos más significativos del siglo XX, un inmigrante –en su caso, de Rusia a Gran Bretaña–. Sin embargo, en comparación con Arendt, Marcuse, Hayek y Popper, Berlin llegó a su nuevo país a una edad más joven. Nacido en la capital letona de Riga (entonces una ciudad rusa) en 1909, llegó a Inglaterra hacia 1921, habiendo huido de San Petesburgo con su familia después de las revoluciones de 1917. Berlin fue, por lo tanto, más un refugiado del bolchevismo que del nazismo; otros miembros de su familia, sin embargo, murieron en manos de los nazis en Letonia durante la Segunda Guerra Mundial. De este modo, la experiencia berliniana de los traumas políticos y de los regímenes totalitarios del siglo XX fue directa y personal, y tan determinante en su pensamiento político como el hecho de su importante educación inglesa. Berlin pasó la mayor parte de su vida adulta en Oxford como, *inter alia*, «Miembro de Todas las Almas» y profesor de Teoría Política y Social (1957-1967), y primer presidente del *Wolfson College*. Al final de su vida, Berlin fue, a pesar de sus raíces extranjeras, un miembro destacado del *establishment* intelectual británico. Figura admirada por su ingenio, instructivo y brillante como orador, nombrado caballero en 1957, Berlin adquirió una imagen reputada como defensor del liberalismo. Sugeriré, sin embargo, que esta última etiqueta está abierta a la discusión.

En la primera parte de su carrera académica, Berlin fue en Oxford colega y admirador del famoso filósofo del lenguaje J. L. Austin, así como miembro de su «círculo» de amistades. El trabajo de Berlin a lo largo de la década de los treinta no revela, a primera vista, ningún interés particular por los temas políticos, al estar por entonces bastante preocupado por la investigación de problemas filosóficos más bien técnicos. Fue la publicación, en 1939, de su primer libro –sobre Karl Marx– la que va a señalar un cambio

de dirección hacia el campo en el que iba a recibir más notoriedad, a saber, la historia de las ideas. Un campo que será objeto de su investigación haciendo particular énfasis en los problemas ligados al ámbito político y social. Según el testimonio del propio Berlin, el motivo de este cambio no fue otro que su deseo de trabajar en un campo que le permitiera un conocimiento mayor a medida que transcurriera su carrera. Él no es, ciertamente, el único caso de una carrera intelectual caracterizada por la acumulación de conocimientos a lo largo de una vida. Sin embargo, la investigación de Berlin no se centró únicamente en el conocimiento en cuanto tal, dado que su intención, sobre todo, fue la de dotarse de una comprensión informada históricamente del papel de las ideas en nuestro tiempo. Conceptualmente, esta dimensión es entendida por Berlin en los términos de una oposición entre «monismo», al que se opone, y «pluralismo», que él va a defender. Desde un punto de vista histórico, esta dualidad se va a revelar en la oposición que plantea especialmente Berlin entre la «Ilustración» y la «contra-ilustración» (aunque no se limita a estos dos momentos). No extraña que, desde estos intereses, haya escrito sobre Vico, Herder, J. G. Hamann; y (en menor medida) sobre Maquiavelo, Montesquieu, de Maistre, Sorel, J. S. Mill, Herzen y Tolstoi entre otros, aparte de ensayos más generales sobre movimientos intelectuales de los siglos XVIII y XIX. Muchos de estos ensayos han sido agrupados en tres antologías tituladas respectivamente *Pensadores rusos* (1978), *Contra el presente* (1979) y *El fuste torcido de la humanidad* (1990). Otra antología, *Conceptos y categorías* (1978), recopila artículos filosóficos tempranos así como dos contribuciones significantes a la filosofía política, «¿Existe aún la teoría política?» e «Igualdad». Ahora bien, la contribución más famosa de Berlin a la filosofía política, que es al mismo tiempo una exploración histórica de ideas políticamente relevantes no es un libro, un artículo o un ensayo, sino una lección, a saber, la lección inaugural impartida por él en 1958 como Profesor de Teoría Política y Social: «Dos conceptos de libertad». Una obra que más tarde volvería a ser publicada (junto con «Inevitabilidad histórica» y dos contribuciones más) bajo el título *Cuatro ensayos sobre la libertad*.

¿Cuál es la razón que le va a llevar a Berlin a escribir en 1961 un artículo titulado «¿Existe aún la teoría política?»[1]. Ciertamente, no porque dudara de su existencia, sino más bien, como él mismo dice, a causa de la extendida creencia en la «muerte de la filosofía política» entre sus contemporáneos; una creencia que él va a atribuir a la ausencia de todo «trabajo dominante de filosofía política» escrito en el curso del siglo XX. En vista de las contribuciones ya realizadas, antes de 1961, por Oakeshott, Arendt, Hayek y Popper, por no hablar de la Escuela de Frankfurt, parece ser un diagnóstico cuando menos cuestionable. Una mejor explicación de

[1] En P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy and Society*, Oxford, Second series, Basil Blackwell, 1964, p. 1.

esta tesis acerca de la desaparición de la filosofía política se encuentra en la introducción a la segunda serie de artículos recogidos bajo el título *Filosofía, política y sociedad*, y recopilados por Peter Laslett y W. G. Runciman, donde el artículo de Berlin de 1961 volvió a ser publicado. Los editores citan aquí su afirmación, en la introducción de una colección más antigua publicada en 1956, de que, «por el momento, en cualquier caso, la filosofía política ha muerto»[2], y atribuyen esta creencia a la hegemonía de lo que llaman «weldonismo», esto es, a las opiniones del filósofo del lenguaje T. D. Weldon. Para éste (como, irónicamente, para el joven Berlin), la filosofía es análisis lingüístico. De ahí que la teoría política prescriptiva, por lo tanto, no sea filosofía, sino moralismo no filosófico. Alrededor de 1961, Berlin supuestamente rechaza esta consecuencia o interpretación de la filosofía lingüística. Más interesante resulta, sin embargo, la razón dada por Berlin para proclamar no sólo la continuación de la existencia de la filosofía política, sino la necesidad de su existencia. Los problemas ligados a la filosofía política son de un tipo que no pueden ser resueltos por análisis lógicos, únicamente por la evidencia empírica, o por ambos. Esto no significa, sin embargo, que los problemas carezcan de sentido o sean triviales, sino, más bien, pone de manifiesto el hecho del fundamental desacuerdo en torno a valores. Como Berlin subraya, la filosofía política presupone «un mundo donde los valores chocan entre sí»[3]. La filosofía política existe a causa de la existencia de esta pluralidad de valores. Es decir, existe sólo y si el pluralismo valorativo es cierto, y el monismo valorativo es falso. En una sociedad dominada por una meta única, donde «no pueden surgir cuestiones serias acerca de fines o de valores políticos» no habría sino problemas técnicos, mas no problemas políticos[4]. La existencia o, al menos, la legitimidad de la política en cuanto tal –no sólo de la filosofía política– es, por tanto, una consecuencia del pluralismo valorativo, esto es, de la legitimidad de la pluralidad de valores. Es esta última posición la que representa el *leitmotiv* del pensamiento berliniano acerca de la teoría política; la relación entre el pluralismo de valores y el liberalismo debe ser, pues, una cuestión central en cualquier discusión acerca de su pensamiento político.

El ataque de Berlin al pensamiento monista en el ámbito político comienza, tal vez, en su lección de 1953 acerca de la «Inevitabilidad histórica». Desde su punto de vista, la creencia en la inevitabilidad histórica, en el determinismo histórico, que él rechaza en nombre de la libertad humana, revela un pensamiento monista al menos desde dos vertientes. El punto más fundamental es lo que Berlin denomina la perspectiva teleológica, la cual adopta diversas formas, aunque siempre implicando la creencia en un es-

---

[2] *Ibid.*, p. VII.
[3] *Ibid.*, p. 8.
[4] *Ibid.*

quema «cósmico» global «único» que no representa sino el fin de todo el universo, o, al menos, de la humanidad[5] –un plan o finalidad únicos que hacen del universo y de la historia humana una dimensión inteligible–. Aquí la palabra «plan» es significativamente ambigua: significa tanto una meta (aunque no, en este caso, de cualquier agente humano, sino más bien de la historia o del universo concebido como totalidad) y también un modelo de interrelaciones entre diversos elementos que favorecen la meta en cuestión. Desde este punto de vista, la explicación histórica o de otro tipo no significa sino mostrar el lugar que cada punto individual tiene en el plan de conjunto. Como Berlin expone, «entender es percibir estas leyes»[6], del mismo modo que explicar un evento o acción histórica es mostrarlo como «una consecuencia necesaria del lugar que ocupa dentro de una estructura universal». Ésta es una visión, Berlin sugiere que tiene que ver muy poco con el respeto a la realidad empírica, y mucho con una actitud metafísica –y, uno casi podría decir, con un anhelo metafísico–. Usando terminología weberiana, ésta es una actitud, en definitiva, que rechaza el desencantamiento del mundo.

Paradójicamente, sin embargo, esta actitud no deja de rendir con bastante frecuencia cierto homenaje a la ciencia y de buscar su autoridad en apoyo de su teleología favorecida. Los ejemplos más significativos de lo aquí dicho son Comte y Marx. Es esta unión la que produce la doctrina de la inevitabilidad histórica en su forma más reciente, la creencia en las leyes naturales de la historia. Y este «cientificismo» (para usar el término de Hayek) es asimismo una manifestación de monismo –en este caso, la insistencia en un único método válido de comprensión y de explicación–. Berlin llama a esto un «apasionamiento»[7], el producto de un «deseo ingenuo de unidad y simetría en detrimento de la experiencia»[8]. Él rechaza esto, como va a rechazar también todas las formas de teleología monista, toda vez que todas son «formas de determinismo» que reclaman o implican que la libertad de elección del individuo «no es, en último término, más que una ilusión»[9].

Berlin va a distinguir en este sentido dos formas de doctrina de inevitabilidad histórica, una «bienintencionada» y otra «menos amable»[10]. La primera, representada por las utopías de Bacon, Condorcet, Saint-Simon, Owen y Comte, descansa, según Berlin, en la «creencia en la posibilidad (o probabilidad) de la felicidad como el producto de la organización social», una creencia que «reúne a todos los sabios bienintencionados de los tiempos modernos. Sin embargo, no resulta claro –y Berlin tampoco hace nada para aclarar este problema– en qué medida esta creencia ha resulta-

---

[5] I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969, pp. 51-52 [ed. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Revista de Occidente, 1974].
[6] *Ibid.*, p. 52.
[7] *Ibid.*, p. 51.
[8] *Ibid.*, p. 43.
[9] *Ibid.*, p. 58.
[10] *Ibid.*, p. 60.

do alguna vez compatible, lógicamente hablando, con el determinismo histórico, pues nada parece apuntar a ello. Más alemana es la forma «menos amable» representada por Hegel y Marx, menos amable porque, según Berlin, cada uno de ellos usa su versión de teleología histórica para justificar la destrucción de todo ser humano en la medida en que resulta una locura oponerse u obstaculizar todo movimiento histórico necesario hacia su *télos*. Ésta, dice Berlin, es la actitud del «profeta *enragé*»[11], que busca en la historia promover la venganza de aquello que odia.

Resumiendo, Berlin identifica la creencia en la inevitabilidad histórica con un estilo monista de pensar que es antiindividualista en un doble sentido: justifica el sufrimiento individual en aras de un bien supuestamente superior a la vez que rechaza la realidad de la libertad y de la elección individual. Como él mismo pone de manifiesto, él con ello no tiene intención de decir, ni siquiera de discutir, que la creencia en la inevitabilidad histórica es falsa; más bien él pretende mostrar que sus consecuencias son inaceptables. De modo particular, él mantiene que estas consecuencias se encuentran en abierto desacuerdo con los presupuestos habituales de los seres humanos, incluyendo a los historiadores y a los «científicos naturales fuera del laboratorio»[12]. Algo que se pone de relieve en el lenguaje que todos usamos (aquí Berlin parece inspirarse en las tesis de la filosofía del lenguaje que estudió cuando era joven), un lenguaje que presupone que las elecciones entre opciones alternativas de acción están abiertas a los agentes individuales, y gracias al cual tiene sentido pensar o buscar argumentos acerca del mejor curso de acción; pero un lenguaje también que permite por lo tanto que los seres humanos sean, por lo menos hasta cierto punto, responsables de sus acciones y en esa medida susceptibles de ser objeto de juicio moral, alabanza o culpa. Descanse este planteamiento o no en una ilusión, «tratar de adaptar nuestros pensamientos y palabras a la hipótesis del determinismo [no sería sino] una tarea terrible»[13], rayana en lo imposible. No existe ninguna buena razón para intentar esto, dado que nadie ha mostrado como verdadera ninguna versión del determinismo histórico[14]. Es evidente que lo que Berlin desea, es seguir concibiendo a los seres humanos como agentes libres, no sólo porque ello le parezca algo natural, sino porque él los valora de este modo. En esa medida Berlin aparece como un defensor de la libertad individual contra el monismo filosófico.

El mismo tema aparece, más elaborado, en lo que es con toda probabilidad la contribución más importante de Berlin a la filosofía política: la lección de «Dos conceptos de libertad». En este texto, vuelve a hacerse explícita la oposición entre monismo y pluralismo, así como la defensa de este último frente al primero. El contexto político de la lección también es

---

[11] *Ibid.*, p. 62.
[12] *Ibid.*, p. 69.
[13] *Ibid.*, p. 72.
[14] *Ibid.*, p. 113.

significativo, la llamada Guerra Fría entre el Occidente liberal y el marxismo estalinista oriental[15]. Desde este punto de vista, la lección de Berlin aparece como una defensa de la tradición liberal occidental frente a sus enemigos, incluyendo al bolchevismo. Aunque este enemigo particular no aparece explícitamente en las tesis defendidas por Berlin, es más bien contemplado en el contexto de la historia de las ideas. De manera específica, lo que Berlin trata de mostrar es cómo el contraste existente entre monismo y pluralismo ha cristalizado en dos formas muy diferentes de entender la libertad, las llamadas por él «positiva» y «negativa».

Es necesario, ante todo, definir estos conceptos con cierto cuidado. A veces, Berlin usa un tipo de contraste de corto alcance entre «libertad de» (negativa) y «libertad para» (positiva) que si bien con cierta frecuencia ha sido utilizado por parte de comentaristas y críticos, también es cierto que, en el mejor de los casos, no aporta excesiva información y, en el peor, es confuso. No aporta excesiva información en lo que respecta a la «libertad negativa», considerada por Berlin como la concepción normal (afilosófica) de libertad, según la cual una persona es libre si –o en la medida en que– sus acciones no están sujetas a una supuesta interferencia o coerción por parte de otros seres humanos. Y es confusa en relación con la «libertad positiva», definida por Berlin como autodominio, o autodirección o autogobierno. En este sentido, un hombre es libre si, o en tanto que, él es su propio señor.

¿Son estos dos conceptos realmente diferentes, o son simplemente dos maneras de decir lo mismo? En cierta medida, la posición de Berlin es ambivalente. Si bien subraya significativamente que «puede parecer» que no hay una gran distancia lógica entre ambas definiciones, sin embargo, desde un punto de vista histórico, cabe observar que «ellas se desarrollaron –no siempre a través de pasos lógicos– en direcciones divergentes hasta que, finalmente, entraron en un conflicto directo»[16]. Este comentario llama la atención sobre una crítica que, con cierta frecuencia –por ejemplo, C. B. Macpherson– se ha hecho a la posición de Berlin, a saber, que su «libertad positiva» no es una definición única sino compuesta de varios sentidos, esto es, que alude a una familia de conceptos relacionados históricamente, pero no lógicamente necesarios. No se puede decir que ésta sea una crítica injusta. Sin embargo, las dos definiciones de Berlin *son* de conceptos diferentes. Ahora bien, existen otros muchos factores distintos de una supuesta interferencia o de una coacción por otras personas que pueden impedir que uno llegue a ser su propio señor. Uno de ellos es –como los críticos de Berlin han señalado a menudo– la pobreza. Según el concepto de libertad negativa o normal berliniana, la pobreza puede impedir que alguien haga lo que desea, pero no es un factor que, como tal, pueda reducir la propia libertad. No cabe duda de que es un mal, pero no un mal de *esas* características.

---

[15] Cfr. *ibid.*, pp. 121, 131.
[16] *Ibid.*, p. 131.

Sin embargo, la pobreza o, al menos, la extrema pobreza, sí puede ciertamente impedir que alguien llegue a ser su propio señor. Desde el punto de vista de Berlin, la libertad es un bien importante, y la libertad «negativa» es un gran bien. Sin embargo, no es un bien total, no asegura por sí misma (aunque una cantidad mínima de ella es necesaria) para una vida buena. No asegura el autodominio.

Esto Berlin estaría dispuesto a admitirlo. Ahora bien, ¿qué más, aparte de la pobreza o de la interferencia coercitiva de los otros, puede impedir que una persona pueda llegar a conseguir el autodominio? A la hora de ofrecer respuesta a esta pregunta, los filósofos –o ciertos filósofos– se han mostrado tan fructíferos e ingeniosos que el concepto «positivo» de libertad ha llegado a interpretarse en términos que entran en conflicto directo con el concepto normal o negativo. De este modo ellos en último termino han creado un concepto *intolerante* de libertad –una farsa o, como Berlin manifiesta, «un engañoso disfraz para una tiranía brutal»–[17]. ¿Cómo ocurrió esto?

El autodominio es el dominio del yo sobre el propio yo. Ahora bien, ¿qué es el yo? Durante mucho tiempo, la tradición filosófica occidental, desde Platón en adelante, ha concebido el «alma» individual como dividida en una serie de distintas facultades. Así, por ejemplo, en la visión platónica del problema como una trinidad consistente en razón, espíritu y pasión de desear. Además de esto, más frecuentemente, esta trinidad quedó reducida a un dualidad, a una oposición entre la razón y la pasión (o de las pasiones y de los deseos). Ahora bien, si estas dos facultades del alma se oponen, ¿cuál de ellas debe dominar si el individuo se convierte de modo genuino en su propio señor? Obviamente, esta pregunta se responde de suyo. El autodominio o la libertad «real» según la concepción positiva necesita que el individuo se conduzca por la razón, o que la razón gobierne sus pasiones y deseos. De este modo, el autodominio puede, paradójicamente, llegar a impedir los propios deseos. Esta concepción queda corroborada por la experiencia humana habitual a la hora de buscar (algunas veces con éxito, otras sin él) controlar o someter las propias pasiones en aras de un fin racional algo más noble o más racional. El yo «verdadero» o, al menos, «superior» debe ser el yo racional, o la facultad racional dentro del yo. ¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de esta concepción jerárquica y dualista del yo para este concepto de libertad?

Existen varias. Una es lo que podría llamarse la concepción estoica de la libertad (o en la terminología de Berlin) «la retirada a la ciudadela interior», o el concepto del «sabio racional que ha escapado a su fortaleza interior de su yo verdadero»[18]. Tener deseos es siempre correr el riesgo de su frustración, sea esto o no resultado de la deliberada oposición de otros hombres. Pero esa frustración de los propios deseos no ha de afectar a la

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, pp. 135, 139.

propia libertad si esos deseos son realmente ajenos al yo racional o verdadero de cada uno. De ahí que uno deba hacer el esfuerzo de liberarse de todos los deseos susceptibles de ser frustrados, incluso, tal vez, de todos los deseos, dado que todos ellos pueden conducir a una situación de frustración. En esa medida una persona es más libre en tanto que es capaz de liberarse de las pasiones susceptibles de esclavizar su racionalidad, o que puedan ser utilizadas por otros con objeto de manipularlo de modo contrario a su razón. Aunque el deseo de perder todo deseo es un rasgo que define de modo característico a estoicos como Epicuro, Berlin percibe algunos elementos de esta visión de la libertad en autores como Rousseau e incluso Kant. Su principal objeción *política* a este planteamiento radica en que implica que un gobernante que sea capaz, mediante ciertos condicionamientos o de otra manera, de conminar a sus súbditos a abandonar los deseos que a él no le gustan, puede pretender haberlos liberado[19].

Otra versión del concepto positivo de libertad retoma la crítica berliniana de la inevitabilidad histórica. Resistir a lo inevitable es, por definición, irracional; consecuentemente, si el yo verdadero es el yo racional, acceder a la libertad significa comprender qué es inevitable y aceptarlo. De ahí que para pensadores como Hegel y Marx comprender y someterse al curso necesario de la historia no sea distinto de acceder a la liberación. Mas el conocimiento no es aquí el único elemento posible de emancipación –en realidad, algunas veces no es una posible instancia liberadora, dado que en alguna gente, o tal vez en la mayoría, la razón también puede estar muy debilitada, o puede que no se disponga de suficiente tiempo para «educarlos». Si sólo la verdad puede liberar, aquellos que no han sabido comprender la verdad pueden y tienen que ser liberados por aquellos que la conocen. Lo racional debe liberar de lo irracional obligándoles a comportarse racionalmente. «Una vez obtengo esta visión, estoy en condiciones de ignorar los deseos momentáneos de los hombres y las sociedades, para intimidarlos, oprimirlos, torturarlos a beneficio y en el nombre de su yo "verdadero"»[20]. Según Berlin, el autoritarismo de pensadores como Fichte o Comte se deriva de estas concepciones, tal como las llevan a cabo «muchos de los nacionalistas, comunistas y otras religiones autoritarias de nuestros días». Y no sólo de nuestros días. Los jacobinos de la Revolución francesa confiaron tanto en ellas como los bolcheviques de la Revolución rusa.

Ahora bien, ¿qué tipo de verdad es ésta que accede a lo racional y que justifica su sometimiento de lo irracional con el fin de liberarlo? No todos los «liberadores» han sido, como Hegel y Marx, historicistas en el sentido popperiano del término. Debería subrayarse (aunque el propio Berlin no lo hace) que ese tipo de historicismo fusiona hecho y valor de un modo específico y característico, es decir, proclama o asume que la orientación nece-

[19] *Ibid.*, pp. 139-140.
[20] *Ibid.*, p. 133.

saria de la historia, su *telos*, es *bueno*, de suerte que resistirlo no es sólo inútil sino malo. Algo similar puede aplicarse al planteamiento de Comte. Ésta es la razón de que para este tipo de pensadores la temática del conocimiento *moral* apenas surja como un problema aislado. Sin embargo, esto no es cierto en todos esos filósofos «racionalistas» que son discutidos por Berlin. Particularmente importante es aquí el papel jugado por Kant. Ciertamente, el filósofo alemán no confundió la temática de los hechos y de los valores, pero sí identificó moral y razón. Según el imperativo categórico kantiano, la moralidad es lo que puedo desear sin contradicción que sea una ley universal. Consecuentemente, dado que ser racional es ser moral, la irracionalidad no es otra cosa que inmoralidad. De ahí también que ser libre (pasar de la heteronomía a la dominación de las pasiones) sea lo mismo que ser moral[21]. Según Kant, no hay ley que, como ser racional, yo pueda aprobar que me prive de parte de mi libertad. La libertad real se encuentra en el sometimiento a estas leyes, «pues esta dependencia es un trabajo de mi propia voluntad en tanto que actúa como legisladora»[22]. Como Rousseau –cuya influencia tanto en Kant como en Robespierre es reconocida– había señalado, someterse a la Voluntad General (que no es sino la voluntad moral propia de cada uno), no es sino recibir la libertad civil y moral; y todo aquel que desobedece la ley propuesta por esta Voluntad General moral puede y debe ser obligado a ser libre.

El estudio berliniano del desarrollo del concepto positivo de libertad describe la transformación del autodominio en esclavitud en manos de lo que denomina «racionalismo», esto es, la visión de que la razón humana puede determinar lo que es verdad o correcto. Mas la doctrina que aquí está en cuestión no es simplemente el racionalismo, sino, más bien, el «racionalismo monista». Esto Berlin va a explicarlo del siguiente modo. No sólo existe una razón que puede resolver correctamente todos los problemas intelectuales y morales, sino que sólo hay una única y correcta respuesta a cualquier problema. Esto, además, no se queda aquí: las respuestas verdaderas a todos estos problemas deben ser también a la vez respuestas consistentemente correctas y compatibles, es decir, no pueden existir conflictos «dentro» de la razón. Para decirlo con otras palabras, la verdad es el único grupo de respuestas correctas racionalmente accesibles y mutuamente consistentes. De este modo, sólo hay «un único modelo que por sí mismo cumpla las pretensiones de la razón»[23]. La persona racional actúa y vive según este modelo; la sociedad racional se organiza también de acuerdo con estos presupuestos; el Estado racional impone todo ello mediante leyes. Sólo existe un único modo de ser racional, así como una única manera legítima de vivir. El racionalismo monista es, por tanto, un monismo valorativo.

---

[21] *Ibid.*, p. 147.
[22] *Ibid.*, p. 152.
[23] *Ibid.*, p. 147.

Berlin rechaza totalmente este monismo valorativo, a la vez que defiende su creencia en un *pluralismo de valores*. «El mundo con el que nos encontramos (...) es uno que nos enfrenta a hacer elecciones entre fines que son igualmente últimos, y que reclaman igualmente un valor absoluto, la realización de unos conduce inevitablemente al sacrificio de los otros (...) La necesidad de elegir entre estas pretensiones es, por tanto, una característica ineludible de la condición humana»[24]. A causa de la multiplicidad y de la incompatibilidad de los fines humanos, «la posibilidad del conflicto –o de la tragedia– nunca puede eliminarse por completo de la vida humana, personal o social». Existen muchos bienes que son potencialmente susceptibles de realizarse en la vida humana, pero no todos ellos pueden ser llevados a cabo completamente por una persona o por una sociedad. Esto, para Berlin, es un dato objetivo. Los seres humanos deben elegir entre aquellos bienes que buscan realizar y en qué medida, pero no hay ninguna elección que sea la únicamente correcta u objetivamente racional. Es esta realidad la que dota de valor a la libertad de elegir –una libertad en el sentido negativo o normal; esto es, en realidad, un valor indispensable para la vida humana–. Pero no es el único valor, toda vez que aquí, asimismo, reina el pluralismo; aunque la libertad (negativa) es indispensable, no puede ser infinita, puesto que debe ser frenada a fin de acomodarse a otros valores como la seguridad, la igualdad y la felicidad. «Que no podemos tenerlo todo, es una verdad necesaria, no contingente»[25].

Algunos críticos de esta lección inaugural impartida por Berlin han denunciado que los males en ella analizados son recusados desde un punto de vista incorrecto: no existe nada intrínsecamente intolerante en lo que concierne a la concepción «positiva» de libertad como autodominio o autodirección que haya sido deformado en intolerancia sólo porque, entre otros, los filósofos la hayan relacionado con una visión racionalista del yo y con una concepción monista de la razón. Esta objeción está perfectamente justificada, aunque es de una importancia secundaria. Sea cual sea el título de la lección de Berlin, es precisamente el tema del monismo racionalista, o el monismo valorativo, lo que es aquí –como a lo largo de toda su filosofía política– objeto de su interés. No es extraño que en otra parte Berlin cite la observación de Alexander Herzen de que la edad moderna ha inventado un nuevo tipo de sacrificio humano, a saber, el sacrificio de los seres humanos en aras del ideal[26]. Las teorías monistas que sustentan estos sanguinarios ideales son, desde el punto de vista de ciertos espíritus, una fuente de considerable satisfacción emocional e intelectual, de ahí que también pongan de manifiesto, según Berlin, una cierta inma-

---

[24] *Ibid.*, pp. 168-169.

[25] *Ibid.*, p. 170.

[26] I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Charperes in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1970, p. 16 [ed. cast.: *El fuste torcido de la humanidad. Capitulos de las historias de las ideas*, Barcelona, Península, 1992].

durez. En lugar de esto, él defenderá «el ideal de libertad para elegir fines, aunque sin reclamar una validez eterna para ellos»[27]. Ciertamente, algo que puede ser menos excitante, pero que es mucho más humano y que se corresponde más con la realidad.

No cabe duda de que han sido fundamentalmente las tesis de esta lección inaugural las que han convertido a Berlin en un reputado defensor del liberalismo, una posición que, como hemos visto ya, él continuamente asienta en sus principios pluralistas y antimonistas. Sin embargo, los últimos escritos de Berlin son susceptibles de cuestionar esta reputación, así como esta relación lógica entre pluralismo y liberalismo. El problema, de hecho, aunque no se perciba aparentemente a primera vista, ya estaba presente en los planteamientos de su lección inaugural. La pluralidad de bienes, de valores, o de fines legítimos, no basta *por sí misma* para ser una condición suficiente para el liberalismo, ya que requiere de otra condición, o juicio de valor, a saber, que la coerción es *per se* un mal, y que el ejercicio de la elección de autonomía, un bien. Pues si esto no es así, la pluralidad de fines legítimos no permite plantear ningún argumento contra la coerción, en la medida en que la acción coercitiva tiende a realizar, al menos, uno de los múltiples fines legítimos. El agente coercitivo monista podría equivocarse al pensar que promueve el único bien posible, pero sigue promoviendo el bien. (Una posición, además, que no servirá para postular la *variedad* como un bien intrínseco, dado que también podría conseguirse a través de la coerción.) Para expresar el problema de otro modo: ¿implica o puede implicar la pluralidad valorativa, valores intolerantes? El pluralismo en cuanto tal no descarta esto, de ahí que se indique la necesidad de otras condiciones. Es aquí donde surge una interesante cuestión: ¿desea Berlin excluir los valores intolerantes desde la legítima pluralidad de los valores? La lectura inaugural parece sugerir que sí, pero algunos de sus escritos posteriores no dejan de plantear dudas sobre esta posición.

Habiendo identificado a la oposición entre monismo y pluralismo como la piedra angular de la filosofía política, Berlin empieza, en la mayoría de sus últimos escritos, a rastrear las manifestaciones y desarrollos de estas ideas antitéticas en el curso de la historia del pensamiento político occidental, reuniendo, en particular, distintas observaciones sobre una galería de héroes intelectuales «pluralistas». Será esta tarea la que cuestione o, al menos, matice su liberalismo. Sin embargo, antes de examinar este asunto, reparemos antes brevemente en la aplicación que hace Berlin del pluralismo en relación con otro concepto igualmente central de la filosofía política, a saber, el de igualdad. En su artículo sobre la «Igualdad»[28], que precede en algunos años a su lección inaugural, se expresan las si-

[27] *Ibid.*, p. 172.

[28] I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londres, The Hogarth Press, 1978, p. 82 [ed. cast.: *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México, FCE, 1983].

guientes tesis. El trato igualitario de los seres humanos es un principio que no necesita ninguna justificación, ya que es simplemente una aplicación de la fórmula de que los casos similares deben ser tratados de manera similar. Dado que, por definición, todos los hombres pertenecen a la clase humana, han de ser tratados idénticamente, a menos que exista una razón suficiente para no hacerlo. En otras palabras, el tratamiento desigual de los seres humanos necesita una justificación. Según Berlin, esta justificación existe con cierta frecuencia. La persona que adopta la posición contraria es lo que denominará Berlin un «igualitarista fanático»[29]. En la terminología que adoptará más tarde podría calificarse como un monista igualitarista, a saber, alguien que cree que la igualdad es el único valor o, al menos, cree que ésta nunca debería ser puesta en peligro por cualquier otro valor. Berlin va a adoptar la posición contraria, el punto de vista del pluralista. «La igualdad es un valor entre otros muchos»[30]. De este manera, puede ponerse en peligro por otros valores, tales como la eficiencia o la libertad. La buena música es un valor que justifica la autoridad no igualitaria ejercida por el director de una orquesta; el valor de la libertad justifica las desviaciones de la igualdad económica. Lo interesante de esta tesis es que el pluralista no otorga ningún espacio privilegiado a la libertad entre la pluralidad de valores; si algún valor recibe algún tipo de estatuto especial, éste no es la libertad, sino la igualdad.

Mas regresemos ahora a la valoración berliniana de los pensadores individuales en relación con la antítesis monismo-pluralismo y, en particular, con su búsqueda de las raíces de este pluralismo, lo que podría interpretarse como un esfuerzo por establecer una lista de honor pluralista. En este contexto no sorprende ciertamente encontrar la valoración positiva de un autor como John Stuart Mill. («John Stuart Mill y los fines de la vida» es un texto que se incluye en su obra *Cuatro ensayos sobre la libertad*). Pero sí cabe sorprenderse y es más discutible toparse con otros héroes. Por ejemplo, Maquiavelo, que será aquí alabado por descubrir «la incómoda verdad [plural] (...) de que no todos los valores últimos son compatibles entre sí»[31], de que la moralidad individualista y transmundana del cristianismo no es compatible con la ética militar, orientada cívicamente del paganismo clásico, y de que hay que elegir entre estos valores –incluso pese a que el propio Maquiavelo elija, e invite a los gobernantes a elegir, una despiadada versión de esto que no tiene escrúpulo alguno a la hora de pisotear los derechos y las libertades de los individuos–. Ciertamente, no sólo no cabe apreciar una dimensión liberal en este pluralismo maquiaveliano, parece además que la actitud de Berlin empieza a hacer

[29] *Ibid.*, p. 92.
[30] *Ibid.*, p. 96.
[31] I. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londres, The Hogarth Press, 1979, p. 71 [ed. cast.: *Contra la corriente: ensayos sobre la historia de las ideas*, Madrid, FCE, 1992].

de su propio pluralismo algo parecido al relativismo. Éste es un punto al que luego regresaremos.

Pese a la admiración por Maquiavelo, éste, sin embargo, no va ser el autor considerado como la estrella más brillante de la galaxia pluralista berliniana. Dos pensadores posteriores van a reclamar ese título: el italiano Giambattista Vico y el alemán Johann Gottfried Herder. La grandeza de Vico, pensador napolitano de principios del siglo XVIII, estriba, según Berlin, en que fue «el padre, tanto del concepto moderno de cultura (...) como del pluralismo cultural»[32], a saber, la doctrina que sostiene que «toda auténtica cultura posee una visión particular y única, su propia escala de valores»[33], y por ello ha de ser comprendida en su propia especificidad. Vico extrapoló esta visión pluralista al terreno de la historia, que pasó a ser vista más como una sucesión de distintas culturas humanas que como una única historia de progresos o de retrocesos. Desde este punto de vista, no cabe mantener la superioridad de los modernos sobre los antiguos, o viceversa; más bien hay que decir que cada momento tiene sus virtudes y valores característicos. De este modo, los valores de la Grecia homérica no son los mismos que los de la Atenas clásica, los del Renacimiento italiano o los de la Francia del siglo XVIII. Cada cultura permite el florecimiento de ciertas virtudes en detrimento de otras. En la historia, toda ganancia va ligada a una pérdida. Así lo comenta Berlin:

> De ahí se sigue que la propia noción de sociedad perfecta, en la que todas las excelencias de todas las culturas se funden armoniosamente, carece de sentido (...) [Ello] implica que la idea eterna de la sociedad perfecta, en la que la verdad, la justicia, la libertad, la felicidad, la virtud se funden en sus formas más perfectas, no es más que una utopía (...) pero intrínsecamente incoherente; pues si algunos de estos valores demostraran ser incompatibles, no podrían –conceptualmente– fusionarse (...)[34]

Si Vico fue el padre del pluralismo cultural, quien va a acuñar su fórmula clásica va a ser Herder (1744-1803). Si Vico «pensó en una sucesión de civilizaciones», Herder «fue más allá y trató de comparar las culturas nacionales en distintos territorios y periodos»[35]. La palabra «nacional» es aquí decisiva: Herder va a constituirse como el profeta de la nación (*Volk*), en tanto unidad cultural *par excellance*. Así lo explica Berlin en lo que sigue:

> Los valores no son universales: cualquier sociedad humana, cualquier persona (...) posee sus propios ideales específicos, sus criterios, sus modos de vivir, de pensar y de actuar. No existen reglas inmutables, univer-

---

[32] Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, *op. cit.*, p. 59.
[33] *Ibid.*, p. 9.
[34] *Ibid.*, pp. 67, 65.
[35] *Ibid.*, p. 10.

sales, eternas o criterios de juicio bajo los que las diferentes culturas pueden ser evaluadas a la luz de algún criterio único de excelencia (...) Cualquier nación tiene sus propias tradiciones, su propio carácter (...) su propio centro de gravedad moral, el cual difiere de todos los demás –sólo en un ámbito descansa la felicidad: en el desarrollo de sus propias necesidades nacionales, en su propio carácter específico[36].

Naturalmente, los seres humanos se dividen así en estos grupos culturales exclusivos, definidos por «lazos que se componen de orígenes comunes, lenguaje, tierra, experiencia colectiva»[37]. Los griegos son Grecia, del mismo modo que los hindúes, la India; los persas, Persia; los franceses, Francia. «Cada cultura es inconmensurable con la otra; cada una de ellas es de (...) infinito valor (...) Ninguna es superior a cualquier otra»[38]. Todos los hombres son determinados por su cultura nacional y por la tradición, y pueden desarrollarse completamente como seres humanos sólo si siguen siendo fieles a ella, ya que en realidad de ella no pueden escapar.

Resulta evidente que el pluralismo cultural de Vico y Herder, tal como Berlin lo entiende, no tiene nada que ver con el liberalismo. Es más, resulta incompatible con él, toda vez que el liberalismo es precisamente ese tipo de principio universal que estos pensadores repudian. También parece obvio que no todas las civilizaciones o culturas nacionales son liberales, o respetan la libertad de lo individual; sin embargo, todas, según Herder, son –dice Berlin– iguales. Puede parecer sorprendente (al menos, a primera vista) que, a pesar de su gran admiración por Herder, Berlin escriba mordazmente acerca del nacionalismo en diferentes artículos. Sin embargo, va a tener cuidado a la hora de distinguir el concepto de «nacionalismo» del de «conciencia nacional», y del orgullo relativo al carácter nacional[39]. El nacionalismo, tal como Berlin lo define, es la esencia en la intrínseca superioridad de la propia nación, de modo que queda justificada la lucha por ella en cualquier conflicto «con independencia de los costes para los demás hombres»[40]. El nacionalismo, afirma Berlin, es una «condición exaltada de la conciencia nacional», normalmente causada por alguna forma de humillación histórica colectiva[41]. En estos términos Berlin, estando de acuerdo con Herder, lo valora con toda claridad como el defensor de la conciencia nacional, aunque no del nacionalismo. El problema es, sin embargo, que la creencia en la superioridad de la propia nación no es –frente a lo que Berlin supone– una simple exageración «exaltada» o simplemente patológica de la conciencia nacional, sino una

---

[36] *Ibid.*, p. 37.
[37] *Ibid.*, p. 38.
[38] *Ibid.*, p. 39.
[39] *Ibid.*, pp. 176, 245.
[40] *Ibid.*, p. 177.
[41] *Ibid.*, p. 245.

parte normal de ella. Históricamente, las actitudes agresivas respecto a otras naciones no son nada inusuales (incluso si el genocidio y la «limpieza étnica» son manifestaciones extremadamente raras y extremas de lo anterior). La sofisticada creencia de Herder en la igualdad de las culturas nacionales no es una idea que forme parte de ellas, ya que es, en realidad, un principio universal no deducible de ninguna de ellas y extraño a ellas.

Puede afirmarse así que, si no de manera explícita, sí implícitamente Herder y Berlin aplican *ciertos* criterios universales a las culturas nacionales, y los encuentran –relativamente– deseables. Ahora bien, el número de estos principios universales susceptible de aplicarse de este modo queda limitado de un modo estricto (y no incluye, ha de subrayarse, ningún principio fuerte de libertad individual). Aunque el grado de acuerdo de Berlin con Herder no es claro, no cabe duda de que él ve en Herder a un importante representante de ese pluralismo que él mismo defiende. Este planteamiento hace surgir de nuevo la cuestión del relativismo. Por mucho que trate de enfrentarse a la paradoja habitual del relativismo descrita anteriormente, Herder es, tal como es descrito por Berlin, claramente un relativista. Berlin, sin embargo, rechaza el relativismo, y buscará distinguirlo del pluralismo. Examinemos ahora si tiene éxito en su empeño.

Él va a utilizar dos tipos de argumentos. En primer lugar, Berlin mantiene que su posición (y también la de Herder y Vico) no es identificable con la del relativismo, sino, antes bien, una llamada a nosotros, en tanto miembros de una cultura, a introducirnos y a entender los valores e ideales de otras culturas –sin importar cuán remotas en el tiempo y en el espacio sean– «mediante el recurso de la comprensión imaginativa»[42]; pero también una llamada a aceptar estos valores e ideales extraños, aunque no los compartamos, en tanto son válidos, racionales y enteramente humanos. Esto es posible –Berlin sostiene– porque «aquello que hace a los seres humanos ser lo que son es algo común, y actúa como un puente entre ellos»[43]. Existen, sin embargo, ciertos límites: «los fines, los principios morales, son muchos, pero no infinitos: ellos deben encontrarse dentro del horizonte humano». De ahí que Berlin ponga el ejemplo de una cultura en la que los hombres rinden culto a los árboles, «por la sencilla razón de que ellos son de madera», y considera, más allá de los presuntos lazos de simpatía imaginaria, que esta extraña cultura, si existiera, sería incomprensible. Lo que no queda claro, sin embargo, es si todos los valores culturales que *son* familiares y comprensibles han de ser aceptados como válidos. Los resultados de esto serían catastróficos. Este planteamiento no permitiría, por ejemplo, a Berlin condenar la esclavitud, como él explícitamente tiene intención de hacer[44], pero tampoco la intolerancia religiosa, la Inquisición, o –probablemente– el

[42] *Ibid.*, p. 10.
[43] *Ibid.*, p. 11.
[44] *Ibid.*, p. 18.

genocidio. Estas mismas consideraciones refutan el segundo argumento ofrecido por Berlin, que es el de que la posibilidad de entender otras culturas implica *algún tipo* de valores humanos comunes. No es éste el caso. Nosotros podemos perfectamente entender lo que condenamos, precisamente porque somos humanos y conocemos cuán moralmente falibles son los seres humanos. Asimismo, y por la misma razón, los valores comunes no necesitan ser objeto de aprobación. Para condenar lo que debe ser condenado, y para aprobar lo que debería ser aprobado, necesitamos apelar a esos principios universales que, como Berlin nos cuenta, Herder rechaza. Aunque el pluralismo limitado de Berlin empieza como una defensa del liberalismo, termina dando la razón a uno de los enemigos más acérrimos de sus planteamientos, a saber, al comunitarismo. De este modo, una doctrina, pues, que resulta tan amplia como para albergar a estas dos filosofías irreconciliables es, tal vez, demasiado amplia.

La paradójica hostilidad de Berlin frente a los principios universales tiene otra sorprendente, aunque lógica, consecuencia: la actitud marcadamente escéptica, rayana en la acritud, con respecto a la Ilustración, así como sus simpatías frente a la Contrailustración inglesa. Según Berlin, la Ilustración está lastrada por el pensamiento monista: la visión, como Berlin de manera un tanto imprecisa señala, «de que la luz de la verdad está por doquier y es siempre la misma»[45]. Ciertamente, en un aspecto, la objeción de Berlin puede ser correcta: la crítica del apasionamiento con la ciencia, la idea de que sólo ella «puede salvarnos» y resolver nuestros problemas, y cuyos métodos deberían así supuestamente adoptarse en todas las esferas[46]. Sin embargo, Berlin plantea otra objeción más, al cuestionar la creencia ilustrada en una naturaleza humana fundamentalmente uniforme y en los principios morales universales (leyes de la naturaleza)[47]. Desde su planteamiento, sostiene que fue el Romanticismo el movimiento que sustituyó esta visión universalista por un planteamiento totalmente diferente: que cada hombre está en lo cierto al mantener sus propios ideales, sean cuales sean[48]. La cuestión de la «verdad» de estos ideales, o la de cuál de estos dos ideales en conflicto es «verdadero», apenas surge, o es de una importancia secundaria. Pese a admitir los excesos del Romanticismo, Berlin no deja de contemplar este paso como la sustitución del monismo por el pluralismo, como una liberación de la tiranía del monismo. El análisis berliniano de las diferencias entre la ilustración y el pensamiento romántico es correcta, mas la lógica seguida por sus juicios de valor es discutible. Pensadores esencialmente ilustrados como David Hume y Adam Smith, que creyeron con toda certeza en una naturaleza humana esencialmente uniforme, también eran pensadores genuinamente

[45] *Ibid.*, p. 52.
[46] *Ibid.*, p. 34.
[47] *Ibid.*, pp. 55-56.
[48] *Ibid.*, pp. 70, 192.

liberales; estos creyentes convencidos en los principios morales universales, como Kant y Voltaire, fueron también abiertos defensores de la libertad individual. Además, ¿por qué, lógicamente, no debían serlo? Por otro lado, la hostilidad romántica frente a la razón universal, tal como Berlin admite, no pocas veces culminó en el irracionalismo extremo. Aunque él no respalde esta posición, Berlin parece dejarse fascinar por este irracionalismo, y guarda más simpatía hacia él de lo que podría esperarse de un liberal. Su extenso libro sobre Hamann (*El mago del norte*) es un punto importante en este aspecto. Otro lo es su relativa simpatía hacia dos pensadores antirracionalistas y antiilustrados –que podrían incluso ser considerados claros antecedentes del fascismo– como Joseph de Maistre y Georges Sorel[49]. Después de todo, De Maistre era, según la terminología de Berlin, un pluralista, pues fue quien se burló del universalismo de la Ilustración con estas famosas y muy citadas palabras: «No hay tal cosa como un *hombre* en el mundo. A lo largo de mi vida he visto a franceses, italianos, rusos, etc. Sé, gracias a Montesquieu, que uno puede ser un persa. Pero en lo que respecta al *hombre*, declaro que nunca me he topado con él en mi vida». Esta actitud presumiblemente es la razón de que Berlin alabe a De Maistre por la profundidad y precisión de su visión política –a pesar, o a causa, de que las palabras aquí citadas no son sino expresión de la burla acerca de los derechos humanos. Según Berlin, también Sorel fue capaz de apreciar la falacia monista en virtud de la cual el mundo es una «armonía racional» y de defender, en su lugar, un conflicto heroico e intransigente en el cual los hombres arriesgan su vida en aras de sus valores. No es extraño que Berlin vea en Sorel a un enemigo feroz de la democracia liberal, pese a reconocer en él el mérito «de haber sido el primero en formular (...) en un lenguaje claro la rebelión contra el ideal racional de una satisfacción libre de fricciones en un armonioso sistema social en el que las cuestiones últimas se reducen a problemas técnicos» –una visión, en suma, de un mundo cerrado que repele a «los jóvenes de hoy en día» (1971)[50]. Aunque sólo sea por esto, los casos de De Maistre y de Sorel muestran de nuevo que el pluralismo y el rechazo del racionalismo monista no tienen una conexión necesaria con el liberalismo. Ellos llevan a preguntarnos si la notable capacidad de Berlin para simpatizar con todo tipo de ideas y formas del espíritu, que constituye también uno de sus méritos como historiador intelectual, no tiene también sus inconvenientes. Algunas veces uno desearía, por decirlo con las palabras de un reciente primer ministro, que él entendiera menos y condenara algo más.

En su famosa lectura inaugural ya comentada, Berlin buscaba asentar la política sobre la base de una metafísica pluralista; en sus últimos trabajos,

---

[49] Cfr. «Joseph de Maistre and the origins of fascism», en Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, *op. cit.*; «George Sorel», en Berlin, *Against the Current*, *op. cit.*

[50] Berlin, *Against the Current*, *op. cit.*

sólo enfatiza la cuestión del pluralismo. Represente esto o no un abandono deliberado del proyecto originario, lo cierto es que ha de ser considerado como un fracaso. Desde un punto de vista liberal, el problema fundamental son su deficiencias a la hora de realizar ciertas distinciones necesarias. Berlin mantiene, de manera indiscriminada, una pluralidad de «valores», «ideales», «fines» y «metas» en conflicto entre sí, sin reparar en que las diferencias entre estos conceptos pueden ser relevantes. Así, por ejemplo, se refiere a la igualdad a veces como un «valor» y, en otras ocasiones, como un «fin»[51]. Ahora bien, ¿puede decirse que es igualmente un fin? A decir verdad, podría ser un fin de la política social, pero difícilmente puede ser un fin perseguido por el individuo en su vida privada. De hecho, es sorprendente (desde un punto de vista liberal), que cuando Berlin ofrece ejemplos específicos de la pluralidad de valores o fines legítimos no se menciona ninguno –es raro, incluso en su lección inaugural– que pueda servir como fin o meta de la vida privada[52]; él se refiere, más bien, a tales *desiderata* sociales en los términos de armonía, paz, seguridad y justicia (así como igualdad y libertad). Lo relevante del asunto es que, aunque el liberalismo puede y debe mantener una posición agnóstica en relación con los fines privados, no puede ni debe actuar así en relación con la estructura de la sociedad. El liberalismo necesita una sociedad liberal, gobernada por principios liberales bastante definidos. Para decirlo con toda crudeza, aunque los *desiderata* sociales tengan un compromiso con los demás, los fines privados deben ser libres. La necesidad de *elegir* (a qué fines dedicar la vida de cada uno) es bastante diferente de la necesidad de *comprometerse* (entre una variedad de principios sociales). Esto último no tiene nada que ver con el relativismo cultural.

(Para seguir siendo liberal) Berlin necesita a toda costa distinguir entre *fines* (perseguidos individualmente) y *reglas* (reforzadas públicamente), del mismo tipo que los que se utilizan de manera tan significativa en las teorías liberales de Oakeshott y Hayek. Por decirlo de otro modo, él necesita algo parecido a la distinción realizada (o usada) por Rawls entre lo *correcto* y lo *bueno*. El liberalismo significa dejar en libertad a la gente dentro de ciertos límites, para que persigan sus propias concepciones de lo bueno; estos límites se facilitan a través de ciertas reglas de derecho, impuestas públicamente. La elaboración de esta idea llevada a cabo por Rawls será examinada en el capítulo siguiente.

---

[51] Cfr. Berlin, *Concepts and Categories*, *op. cit.*, pp. 95-96.

[52] «Conocimiento» y «felicidad» (mencionados por Berlin) bien podrían ser o bienes individuales o sociales, pero Berlin no muestra interés en esta distinción.

TERCERA PARTE

CONTEMPORÁNEOS

X

JOHN RAWLS: JUSTICIA LIBERAL

El trabajo de Rawls en el ámbito de la filosofía política ha sido un fenómeno tremendamente significativo, por no decir extraordinario. A pesar de su título aparentemente anodino, su libro más importante, ***Una teoría de la justicia***, ha sido una de las obras de mayor éxito de los últimos tiempos. Aproximadamente, en el transcurso de una década después de su publicación en 1971, impulsó una temática dominante en el mundo angloparlante, provocando asimismo una ingente cantidad de reseñas, comentarios y críticas. Saber exactamente por qué razones esta obra alcanzó tanta relevancia, y si el trabajo de Rawls realmente merece tanta atención, van a ser cuestiones que serán objeto de interés a lo largo de este capítulo. Baste decir, por ahora, que la filosofía política rawlsiana es, a decir verdad, una empresa singular y, tal vez, particularmente ambiciosa. Una singularidad que va a ser, en realidad, paradójica: ideológicamente, las tesis de Rawls son extremadamente familiares. Él es un defensor de la síntesis sociopolítica contemporánea, que combina la democracia liberal, la economía de mercado y el Estado distributivo del Bienestar. Lo que es singular –y ambicioso– es su intento de proporcionar una teoría justificativa sistemática y unificada de esta síntesis. Las palabras «sistemática» y «unificada» merecen ser subrayadas. Apenas se exagera si se afirma que el núcleo de la filosofía política rawlsiana se asemeja a un teorema geométrico, en el que los elementos de la síntesis se deducen como conclusiones de premisas, si no autoevidentes, sí correctas. Ciertamente, algunos de los críticos de Rawls creen que esto convierte su teoría en excesivamente abstracta y exenta de todo realismo sociológico. Sea como fuere, lo que sí es cierto es que en la exposición (y enjuiciamiento) de la teoría rawlsiana se hace necesario prestar atención de una manera inusual a sus procesos de argumentación lógicos y concluyentes.

Esto, sin duda, tiene que ver con el hecho de que Rawls, nacido en 1921 en Baltimore, fue durante toda su vida adulta un filósofo académico

en importantes universidades americanas del nivel de, sucesivamente, Princeton, Cornell, MIT y Harvard. Hasta la fecha, sólo es autor de dos libros: *A Theory of Justice* [*Teoría de la justicia*] (1971) y *Political Liberalism* [*Liberalismo político*] (1973). Saber hasta qué punto el último de los libros citados constituye una revisión significativa de la primera teoría rawlsiana, es una cuestión objeto de controversia. Cabe decir asimismo que a cada libro de Rawls precede una serie de artículos –que comienzan con el famoso «Justicia como equidad», de 1958– en los que su posición, antes de ser expuesta definitivamente en forma de libro, es bosquejada, elaborada y pulida progresivamente, a menudo como respuesta a sus críticos. De este modo, dado que, en cierto sentido, los contenidos de artículos quedan subsumidos y desarrollados en los libros, no necesitaremos prestar atención a los primeros, salvo «Justicia como equidad», en donde Rawls va a anunciar e inaugurar su propio proyecto.

Este proyecto es extremadamente específico y pasa por definir y defender una concepción de la *justicia social*. Éste es un problema que se ciñe exclusivamente al marco de la filosofía política (más limitado, tal vez, de lo que sugeriría la ausencia de adjetivos en el título del *magnum opus* de Rawls), aun cuando Rawls haya elegido centrarse en este tema, porque –como él mismo dice– considera que la justicia es la virtud fundamental y, en realidad, indispensable del sistema social[1]. Aunque la concepción rawlsiana de la justicia social resulta ser más comprehensiva que las de otros teóricos, su posición no va a implicar –como él mismo se encarga de insistir– «una visión totalizadora de una sociedad buena»[2]. Podríamos así hacer notar que el interés de Rawls se centra en un concepto (de justicia social) que otro teórico como Friedrich Hayek, como vimos en el capítulo anterior, ha rechazado por considerarlo un «espejismo», o que, en el peor de los casos, piensa que es irrealizable, salvo al coste de la total destrucción de la libertad y de todos sus beneficios. En todo caso, cuando volvamos a este asunto, veremos enseguida si estas objeciones pueden en realidad aplicarse a la teoría de Rawls.

¿Qué es, pues, desde el punto de vista rawlsiano, la justicia (social)? Es la virtud que los sistemas sociales ponen de manifiesto cuando –o si– ellos son capaces de resolver de un modo correcto un problema determinado, que Rawls va a llamar el «problema de la justicia». Según Rawls, la sociedad debe ser concebida como una «empresa cooperativa para la ventaja mutua»[3], más o menos autosuficiente, y gobernada necesariamente por reglas. De ahí que los miembros individuales de la sociedad compartan intereses comu-

---

[1] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 3 [ed. cast.: *Una teoría de la justicia*, México, FCE, 1978].

[2] J. Rawls, «Justice as fairness», en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Second Series, Basil Blackwell, 1964, p. 133 [ed. cast.: «Justicia como equidad», en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999].

[3] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 4.

nes, pero también –y esto resulta decisivo– existan conflictos de intereses entre ellos. «Las personas no son indiferentes a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, dado que, con el objeto de perseguir sus fines, cada una de ellas prefiere una posible participación mayor que una menor». Ellos siguen pretensiones incompatibles que buscan más una mayor que una menor participación de los beneficios y, en esa medida, buscan configurar las reglas de la sociedad conforme a esto. Aquí cabe observar el problema de la justicia. Ésta se logra cuando –o si– se «consigue la distribución adecuada de los beneficios y cargas de la cooperación social»[4], cuando, como Rawls señala, los derechos y deberes básicos asignados a los individuos por las normas de la sociedad corresponden a su distribución adecuada. Dicho más concretamente, las normas de las instituciones fundamentales de la sociedad, lo que Rawls denomina su «estructura básica», debe asignar los derechos y deberes fundamentales de los miembros individuales de la sociedad. Rawls acepta que la misión de estos derechos y deberes, relativos a la ventaja social, no pueden ser completamente equitativos. «Las desigualdades [son] supuestamente inevitables en la estructura básica de cualquier sociedad»[5]. La cuestión es definir si y en qué medida tales desigualdades pueden ser justas.

Un rasgo llamativo de la teoría rawlsiana de la justicia es que es una teoría del contrato social[6]. De este modo, Rawls se propone recuperar un antiguo estilo de discusión política muy popular durante siglos, mas un tipo de razonamiento que había caído en descrédito y era, en términos generales, considerado como una pieza propia del museo de la historia. De ahí que para entender correctamente la teoría de Rawls, sea necesario decir antes algo acerca de la teoría del contrato social y de sus primeras exposiciones. De este modo encontraremos cómo las diferencias de ésta con la teoría rawlsiana son tan importantes como las similitudes. Una razón de por qué resulta importante clarificar esta cuestión radica en que es la versión renovada rawlsiana la que va a proporcionar las premisas para entender su razonamiento cuasideductivo.

La llamada teoría del contrato social –que debería, en realidad, llamarse teoría del contrato político– era tradicionalmente un método que trataba de resolver lo que los especialistas conocen con el nombre de obligación política. Este «problema» (que, en realidad, es más bien una familia de problemas) tiene que ver con cuestiones tales como la justificación de la autoridad política, qué es lo que ella abarca, por qué y en qué medida los individuos tienen la obligación de obedecer a los gobernantes, en qué condiciones, etc. El método usado para contestar a estas preguntas por teóricos del contrato social como Hobbes, Locke y Rousseau fue el de ofrecer una descripción

---

[4] *Ibid.*, p. 5.
[5] *Ibid.*, p. 7.
[6] Rawls, «Justice as fairness», *op. cit.*, p. 132.

del estado de la naturaleza humana en la ausencia de toda autoridad política (el llamado «estado de naturaleza»), subrayando asimismo los defectos de este «estado de naturaleza», y postulando consecuentemente la necesidad de que los individuos resuelvan sus problemas logrando un acuerdo entre ellos para establecer –y someterse– a una autoridad política en base a algunos términos instituidos. No otra cosa es el «contrato social». Los comentaristas no están de acuerdo en si el «estado de naturaleza» y el «contrato social» fueron considerados por los teóricos un fenómeno en realidad histórico que precedía a la autoridad política, o si estas ideas, más bien, fueron el fruto de un experimento mental en el cual la autoridad política era pensada partiendo del modelo de la realidad existente, y la situación de hecho resultante deducida o imaginada. Sea como fuere, el supuesto contrato encaminado a establecer la autoridad política se mantenía para someter a los ciudadanos y ser fuente de la obligación política.

Existen, sin embargo, muchos y serios problemas derivados de este estilo de razonamiento que explican su desaparición virtual del marco de la filosofía política después del siglo XVIII. Rawls, sin embargo, lo va a recuperar bajo una forma modificada, toda vez que le va a parecer un procedimiento tendente a resolver el problema de la justicia desde un nivel teorético. La razón va a ser descrita en lo que sigue. El problema de la justicia surge de las pretensiones incompatibles de los beneficios de la cooperación social, esto es, del *desacuerdo*. El problema podría solucionarse, por lo tanto, si el desacuerdo pudiera transformarse, de un modo más apropiado, en *acuerdo*. Un acuerdo este, o contrato social, entre aquellos interesados (todos los miembros de la sociedad) en lo referente a la distribución adecuada de los beneficios o, más bien, a los principios adecuados que deberían regular la distribución –un contrato social sobre *principios de justicia*, como Rawls lo denomina–. La intuición básica de esto es lo que es acordado por todos los interesados, bajo condiciones apropiadas, puede ser considerado como un rasgo definitivo de justicia.

Naturalmente, es inútil mirar a la gente, tal como en realidad es, para hacer este razonamiento, o para tratar de imaginar qué acuerdo mantendrían. En primer lugar, no hay ninguna probabilidad de que ellos puedan alcanzar un acuerdo total. Segundo, si ellos pudieran alcanzar este acuerdo, éste estaría en gran medida indudablemente influido por las competencias a la hora de negociar y de los desiguales poderes de negociación. Esto tiene dos consecuencias. Cualquier posible acuerdo sería impredecible y –en la medida en que reflejaría un poder de negociación desigual– no hay razón para pensar que sería justo. Muchos creen así, por ejemplo, que el contrato salarial en una sociedad capitalista es injusto precisamente por esta última razón. Para abordar este problema, Rawls, en su artículo «Justicia como equidad», postula simplemente, como un rasgo de su modelo de contrato social, que las «partes contratantes sean lo suficientemente iguales en poderes y habilidades para garantizar que nadie es capaz

de dominar a los demás»[7]. Esto haría del contrato un contrato *justo*. Dos comentarios cabe realizar aquí. Primero: resulta claro que, en el caso de Rawls, el contrato social no es más que un *experimento mental* (una cuestión que él mismo se encarga de explicitar). Segundo: Rawls no ha solucionado completamente su problema. Aunque la relación entre las partes «contratantes» sea ahora justa, no existe un modo satisfactorio de resolver en qué principios de distribución estarían de acuerdo (aunque Rawls al principio pensaba de otra manera). En *Teoría de la justicia*, Rawls propondrá, por lo tanto, un enfoque algo distinto.

Antes de explicar esto, existe un punto que necesita de nuevo ser subrayado y analizado. A diferencia de la vieja versión del contrato social, la de Rawls no hace uso de ningún «Estado de naturaleza». Las antiguas teorías pensaban en los hombres ubicados, de un modo extremadamente insatisfactorio, en un Estado carente de gobierno, teniendo asimismo un interés común en ser gobernados y, en esa medida, estando de acuerdo en establecer un gobierno. En la teoría de Rawls, que es una teoría de la justicia, las partes contratantes imaginarias tienen que encontrar un modo de solucionar un *conflicto de intereses*. Esto no es porque Rawls piense que los hombres en sociedad no tengan intereses en común (como algunos de sus críticos parecen sugerir), sino porque son sus intereses en conflicto los que dan lugar al nacimiento del problema de la justicia. El contrato rawlsiano, de un modo bastante intencionado, representa un único lado de la naturaleza y de la condición humana. La situación en la que esto ocurre no es (a diferencia de la del «Estado de naturaleza») realista, ni tampoco intenta serlo. No es tampoco un Estado insatisfactorio de vida, del cual los seres humanos escaparían gracias al contrato. Veremos brevemente por qué ni siquiera es realizable en ningún mundo posible. Tampoco existe razón para que esto deba ser así. En *Teoría de la justicia*, Rawls llama a esto la «posición original, mas aclarando que no es sino una construcción puramente analítica.

¿Cómo ha de construirse? Ha de reflejar el problema de la justicia (intereses en conflicto), debe ser capaz de dar solución al problema mediante un acuerdo y debe asegurar que este acuerdo es un acuerdo *justo*. De este modo, Rawls postula que las partes contratantes imaginadas son egoístas en un sentido específico: cualquiera de ellos está interesado solamente en proteger, en realidad, maximizar su capacidad de perseguir *sus propios* fines o propósitos (por nobles o desinteresados que estos puedan ser). (Rawls llama a este rasgo «desinterés mutuo»)[8]. Por tanto, a fin de hacer efectiva esta motivación, así como igualmente efectiva para todas las partes, Rawls va a postular que ellas son racionales, en el sentido específico de ser capaces de encontrar la relación entre medios y fines, y de ahí saber qué circunstancias promueven o no sus propios fines. Son los

[7] *Ibid.*, p. 138.
[8] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 13.

intereses opuestos de las personas egoístas racionales los que la justicia debe reconciliar, mas reconciliar justamente.

Para hacer esto posible, Rawls va a introducir en su posición original una innovación sumamente reconocida e importante, a saber, el llamado «velo de ignorancia». Por este concepto cabe entender lo siguiente:

> Nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social (...) tampoco conoce cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente, nadie conoce su propia concepción del bien, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología[9].

¿Por qué no? Porque, dicho resumidamente, Rawls desea que sus contratantes permanezcan ignorantes de algunos de los rasgos que les distinguen de las otras partes contratantes. Por este motivo, Rawls soluciona dos problemas a la vez. Él cuestiona todos los motivos de desacuerdo entre sus contratantes racionales, egoístas, y, de esa manera (así se espera), ellos estarían de acuerdo. Rawls cree que el velo de ignorancia convierte así en *justa* la relación entre los contratantes. En primer lugar, ninguno de ellos tendrá conocimiento alguno de lo que le aporta una ventaja sobre los otros participantes. Segundo, los contratantes están desprovistos de cualquier razón para proponer o apoyar principios reguladores para el propio beneficio. Dado que ellos se necesitan para estar de acuerdo sobre *principios generales* de distribución, no se puede simplemente sostener (afirmar) que él o sus amigos deberían conseguir todos los beneficios. Mas no sería difícil para un contratante pensar de un modo formal en principios generales que tendrían el mismo efecto –si no fuera por el velo de ignorancia–. El velo de ignorancia dota de igualdad y de identidad a todas las partes contratantes. Impone, al margen de su egoísmo, un tipo de imparcialidad. Las personas racionalmente egoístas, de este modo, pueden estar de acuerdo sobre principios que traten imparcialmente sus intereses en conflicto, y son así justos del todo. Ésta es la idea de Rawls. La premisa de su «teorema» es, por lo tanto, ésta: los principios que serían acordados por las personas racionalmente egoístas, sometidas al velo de ignorancia para regular la distribución entre ellos de los beneficios de la cooperación social, son principios de justicia.

Antes de analizar lo que Rawls deduce de esta premisa, sería pertinente clarificar una serie de puntos. Gracias al velo de ignorancia, los contratantes rawlsianos son inconscientes, no sólo de algunos atributos de sí mismos que les podrían conferir un poder especial, sino también –de un modo más discutible, como veremos más tarde–, de lo que Rawls denomina su «concepción del bien», en otras palabras, de los fines que ellos desean perseguir a lo

[9] *Ibid.*, p. 12.

largo de sus vidas. ¿No es esto –alguien podría objetar– una parte de ignorancia que va muy lejos? ¿Cómo pueden ellos ser percibidos inteligiblemente como racionalmente egoístas, si ellos no tienen fines específicos que perseguir? Esto no es, sin embargo, un problema real. Rawls sostiene que la razón de todos los contratantes es disfrutar, en la mayor medida posible, los llamados «bienes sociales primarios», a saber, «cosas que toda persona racional supuestamente quiere» porque «por lo general tienen un uso por distinto que sea el proyecto de vida de la persona racional en cuestión»[10]. Son, pues, medios para todo tipo de fines, que se distribuyen a lo largo de la estructura de una sociedad. Entre ellos cabe destacar los «derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingresos y riqueza», cuestiones todas ellas que durante mucho tiempo han sido un lugar de conflicto tanto en el plano real como en el teórico. Las partes contratantes rawlsianas saben que su sociedad está sometida a «circunstancias de justicia» (conflictos de intereses), que ellos mismos son individuos que persiguen ciertos fines, y que, en esa medida, deben buscar, en su calidad de seres racionales, disfrutar lo máximo posible de los bienes sociales primarios. Según el planteamiento de Rawls, esto es todo lo que necesitan saber.

De este modo, Rawls sostiene, tal vez discutiblemente, una interpretación particular del egoísmo racional que excluye la *envidia*[11]. A mi modo de ver, este planteamiento está perfectamente justificado en razón de la propia definición que da Rawls de la envidia, y porque se sigue de la definición de sus partes contratantes como mutuamente desinteresadas. Por envidia Rawls entiende una disposición que hace a alguien infeliz no a causa de las propias desgracias, sino, más bien, exclusivamente por la buena suerte de los demás. Una persona «envidiosa» así definida es más feliz cuanto más se hace desaparecer la dicha de las personas afortunadas –esto es, si su ingente riqueza queda incautada–, aun cuando una cantidad de la riqueza (o de otros bienes) no vaya a la persona envidiosa. Esta persona envidiosa no desea los bienes de los otros, sino que es, por así decirlo, como el «perro del hortelano». Aparte de ser una actitud absurda, ésta es una actitud que va a ser descartada por el sentido en el cual los contratantes rawlsianos son egoístas. Ellos sólo se interesan en realidad por su propia suerte, no por la de otros; no son felices o infelices por la buena o la mala suerte de los demás.

Dado que supone la premisa fundamental de la que todo se deduce, no es extraño que Rawls busque construir con sumo cuidado su situación del contrato, la «posición original». Para cualquier rasgo de la posición original él trata de ofrecer una justificación. Ahora bien, ¿está el proyecto general plenamente justificado? En realidad, debemos realmente aceptarlo como la premisa correcta de la cual deducir los principios de la justicia? Ciertamente, Rawls no puede demostrar que debamos actuar así; él sim-

[10] *Ibid.*, p. 62.
[11] *Ibid.*, p. 143.

plemente espera que el proyecto de su posición original refleje en gran medida las convicciones sostenidas acerca de la justicia. Si esto es así, las premisas de su argumento son (relativamente) nada polémicas, o como él afirma, «débiles». Su esperanza no es otra que derivar de sus premisas «débiles», conclusiones «fuertes» (esto es, relativamente polémicas)[12]. El objeto de su interés no es otro que convencernos de la validez de esas conclusiones relativamente polémicas derivándolas de premisas que nosotros podamos juzgar aceptables. En estos términos, al menos, describe Rawls su empresa en *Teoría de la justicia*. En *Liberalismo político*, él, sin embargo, va a exponer esta cuestión de un modo diferente; sus premisas –sostiene ahora– representan una concepción *democrática* de la justicia[13], de ahí que su argumento se dirija ahora sólo a aquellos que mantienen una concepción parecida. Esto puede significar: a aquellos que viven y participan en una cultura política democrática, no a aquellos que no lo hacen, como, por ejemplo, los habitantes de China o de Arabia Saudí. Para estos últimos, él, aparentemente, no tiene nada que decir[14]. Para algunos de los críticos de Rawls y, más concretamente, de sus admiradores, este cambio introduce en su posición una dimensión relativista desafortunada.

Rawls tiene otro modo de definir y de justificar su empresa. Según él, su teoría de la justicia encarna y explica una concepción de la sociedad como una relación entre personas *libres* e *iguales*. Esta idea puede aplicarse al contrato social en el que se basa la teoría: la justicia es aquello en lo que las personas libres e iguales estarían de acuerdo (o en lo que personas, insertas en circunstancias de igualdad, estarían de acuerdo libremente). El contrato social rawlsiano toma como modelo esta concepción de la sociedad y de las personas. Queda por ver lo que Rawls considera como sus implicaciones. Vale la pena subrayar, sin embargo, que la teoría rawlsiana busca, de un modo poco habitual, hacer justicia *tanto* a la libertad *como* a la igualdad entre personas.

No obstante, los individuos en la sociedad no son iguales y, según la opinión de Rawls, tampoco pueden conseguir esa libertad. ¿Cómo se justifica este planteamiento? ¿Cómo puede ser aceptable para los contratantes rawlsianos en la posición original? Planteemos esta cuestión a continuación. Si se pregunta por la posible elección entre una distribución igualitaria o desigual de los bienes sociales primarios, ¿en qué condiciones los contratantes rawlsianos preferirían una distribución desigual? ¿Aceptarían la desigualdad sobre la base de –o a condición de– que maximiza una utilidad total (el criterio propuesto por los utilitaristas)? Desde el punto de vista de Rawls, la respuesta es negativa. La maximización de

[12] *Ibid.*, p. 18.

[13] J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 3 [ed. cast.: *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996].

[14] *Ibid.*, pp. X-XI, 14.

una suma no tiene nada que ver con la distribución de la suma entre personas –y, por definición, cada parte contratante rawlsiana se interesa exclusivamente por su propia suerte. Como Rawls observa, el utilitarismo pudo justificar teóricamente la esclavitud, pero ninguna persona racionalmente egoísta puede aceptar esa forma de desigualdad si él mismo pudiera estar entre los esclavos.

La respuesta a nuestra pregunta es, de hecho, bastante simple. Una parte racional, egoísta, preferirá la desigualdad a la igualdad si y sólo si la desigualdad, en términos de disfrute de los bienes sociales primarios, le es más ventajosa que la igualdad. Rawls no discute que, a causa del velo de ignorancia, tal contratante puede estar seguro de que él se beneficiará de la desigualdad si y sólo si *todos* los miembros de la sociedad se benefician del mismo modo. El velo de ignorancia significa así que, no conociendo nada más que lo que le diferencia a éste de los otros, la parte contratante no puede predecir qué posición –elevada o baja– ocupará en una sociedad desigual. Él puede optar, por lo tanto, por una sociedad desigual sólo si ella es mejor para todos que la desigualdad. Esto produce lo que Rawls denomina la concepción general de la justicia: los bienes sociales primarios «han de ser distribuidos equitativamente, a menos que una distribución desigual de cualquiera o de todos ellos (bienes) sea una ventaja para todos»[15]. Dicho de otro modo: la desigualdad es justa si y sólo si beneficia a todos.

Realmente, ésta no es sino una primera aproximación a la cuestión, dado que la condición que se atribuye a la desigualdad justa es, en sentido estricto, extremadamente fácil de satisfacer. Rawls cree que la igualdad estricta en la distribución de los bienes sociales primarios es, de hecho, imposible. Sea como fuere, ello sería con toda seguridad intolerablemente poco productivo. Así, por ejemplo, una igualdad de ingresos y de riqueza significaría carecer de los incentivos de una economía de mercado y tendría como consecuencia, con toda probabilidad, un nivel extremadamente bajo de riqueza para todos. Cualquier nivel cercano a la desigualdad de riqueza podía ser mejor, económicamente hablando, para todos que eso. Mas esto, según Rawls, no significa que esta desigualdad extrema sea justa. Para simplificar el argumento, imaginemos una sociedad económicamente desigual dividida en dos clases, ricos y pobres (*dentro de* cada clase, hipotéticamente, todos son iguales). ¿Hasta qué punto la justicia permite una diferencia entre ricos y pobres? La respuesta de Rawls es: para ser justos, la diferencia, *en su totalidad*, debe beneficiar a ambas clases. En otras palabras, resulta imposible, *a largo plazo*, beneficiar a los pobres transfiriéndoles la riqueza de los ricos. Por supuesto, a corto plazo es siempre posible hacer esto, incluso hasta el punto de disolver la diferencia entre pobres y ricos. Mas a largo plazo, demasiada igualdad perjudica tanto a los pobres como a los ricos, al destrozar los incentivos económicos. Existe un cierto grado de desigualdad

[15] *Ibid.*, p. 62.

que optimiza –o maximiza– las perspectivas económicas de la clase más pobre. En este punto, la desigualdad entre las dos clases, *en su totalidad*, beneficia a ambas clases, más de lo que podría hacerlo cualquier nivel menor de desigualdad. Esto define el grado justo de desigualdad. La desigualdad es justa si y sólo si logra maximizar los beneficios de la clase más depauperada. Para volver a la posición original, ésta es la regla –o principio– que sería aceptable para los contratantes rawlsianos detrás del velo de ignorancia, habida cuenta de que cualquiera de ellos desea estar seguro de que él se beneficiará de *toda* la desigualdad social. Este resultado puede generalizarse en dos sentidos. Si la sociedad está formada por *n* clases económicas en lugar de dos, la desigualdad económica es justa (igual a otras cosas) si y sólo si maximiza la riqueza disfrutada por la clase más depauperada. En segundo lugar, este principio puede ampliarse hasta cubrir todos los bienes sociales primarios: todos ellos han de ser distribuidos equitativamente, a menos que una distribución desigual de cualquiera de ellos beneficie a todo el mundo; en ese caso la distribución debe maximizar los beneficios de la clase menos favorecida[16]. O, dicho de un modo más sencillo: la distribución de los bienes sociales primarios debe maximizar los bienes sociales primarios disfrutados por los menos favorecidos. Éste es el famoso *principio maximin*, que resume la concepción general rawlsiana de la justicia[17]. (En realidad, esto es una pequeña simplificación, pero puede considerarse por ahora correcta).

La concepción general de la justicia es la primera deducción que Rawls realiza de su premisa del contrato social, pero no es la última. La concepción general sirve sucesivamente como premisa de lo que Rawls llama la concepción especial de la justicia, la cual no hace sino aplicar la concepción general a circunstancias específicas, es decir, a un tipo particular de sociedad. A decir verdad, se aplica al tipo de sociedad en la que Rawls está más interesado: una sociedad como la suya. Para ser más concretos: Rawls está particularmente interesado en aplicar su concepción de la justicia a una sociedad que ha conseguido obtener un nivel razonable de riqueza. Ahora tendremos que ver qué es lo que diferencia, según Rawls, a esta prosperidad razonable de la justicia social.

Esto hace de esta cuestión algo más complicada. En la fórmula que expresa la concepción general rawlsiana de la justicia, se enumera un cierto número de bienes sociales primarios, sin distinción alguna en lo referente a su relativa importancia. En una sociedad suficientemente próspera, según la opinión de Rawls, esto deja de tener sentido. En una sociedad de estas características –razona en *Teoría de la justicia*– ciertos derechos y libertades individuales –llamados por Rawls «libertades básicas» (aunque alguien podría llamarlos mejor derechos básicos)– asumen una

[16] Cfr. *ibid.*, p. 303.
[17] *Ibid.*, pp. 152-153.

importancia mayor que otros bienes sociales primarios, tanto que ellos merecen una «prioridad lexicográfica» sobre los otros bienes. La concepción especial de la justicia expresa esto tomando la forma de *dos* principios, uno para gobernar las libertades básicas; el otro, para los bienes primarios «sociales y económicos», teniendo los primeros prioridad sobre los últimos. Los dos famosos «principios de la justicia»[18] de Rawls se citan a continuación:

> *Primer principio*
> **Toda persona ha de tener igual derecho al sistema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un sistema semejante de libertades para todos.**
>
> *Segundo principio*
> **Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser ordenadas de modo tal que**
> **a) estén dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado;**
> **b) se vinculen a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades.**

Los dos principios desarrollados arriba requieren en gran medida una explicación.

¿Qué son, en primer lugar, las libertades básicas? Rawls ofrece la siguiente lista: «libertad política (el derecho al voto y a ser elegido en un cargo público), junto con libertad de discurso y de reunión; libertad de conciencia y de pensamiento; libertad personal junto con el derecho a la propiedad (personal); y libertad respecto a la detención y arresto arbitrarios, tal como está definida por el concepto de norma de derecho»[19].

Sin embargo, él añade que esta lista es más ilustrativa que definitiva; existen ciertos indicios de que él hubiera deseado agregar más elementos a esta lista. Por ejemplo: la libertad de asociación, la libertad de movimientos y de elegir la propia ocupación[20]. Una cosa extraña de los dos principios rawlsianos es que ellos no dicen nada de las libertades «no básicas». Ciertamente, estos principios no están pensados para subrayar la prioridad conferida al primer principio, pero con todo ellos siguen siendo supuestamente bienes sociales primarios y bajo ningún concepto insignificantes. Su ausencia es sorprendente. Sea lo que fuere, las libertades «básicas» representan una ordenación más bien habitual de los derechos civiles y políticos. En realidad, cabe identificar la llamada libertad política con los derechos que conforman lo que Rawls denomina «democracia constitucional», o la cons-

---

[18] *Ibid.*, p. 302.
[19] *Ibid.*, p. 61.
[20] *Ibid.*, p. 310; Rawls, *Political liberalism*, *op. cit.*, p. 181.

titución justa (en una sociedad razonablemente rica), mientras que las otras libertades básicas son los derechos individuales largo tiempo apreciados por el liberalismo tradicional. La justicia social tal y como es entendida por Rawls no sólo incorpora estas libertades políticas y civiles, sino que afirma su prioridad; esto significa lo mismo que decir que, para Rawls, en una sociedad que ha conseguido un nivel suficiente de progreso material para hacer universalmente posible el disfrute «significativo» de estos derechos (no en la visión rawlsiana de un nivel extremadamente alto de progreso material), ninguna pérdida o disminución de estas libertades puede ser compensada adecuadamente con las ganancias en términos de otros bienes sociales primarios tales como (una mayor cantidad de) la riqueza. Desde el punto de vista de la posición original, ninguna persona racional egoísta aceptaría esto como un intercambio; desde el punto de vista de la concepción general de la justicia, ningún disfrute menor-al-de-la-igualdad de las libertades básicas puede ser ventajoso, incluso si permite el incremento del disfrute de otros bienes sociales primarios –es más, incluso si permite a alguien ser extremadamente rico–. Desde un punto de vista teórico, la desigualdad de las libertades básicas podría justificarse si incrementa las *libertades básicas* de todos, incluyendo a aquellos con un grado de libertad menos-que-igual[21]. Sin embargo, resulta evidente que Rawls no considera esto como una posibilidad real. En efecto, el disfrute de las libertades básicas (en una sociedad razonablemente próspera) debe ser equitativo. Éstos son derechos de ciudadanía, y como tales «requieren ser iguales en base al primer principio, dado que los ciudadanos de una sociedad justa (...) tienen los mismos derechos básicos»[22].

El segundo principio, tal como Rawls lo explica, se aplica a un aspecto diferente de la estructura social, «a la distribución de los ingresos y de la riqueza, y al diseño de organizaciones que hacen uso de diferencias en autoridad y responsabilidad, o cadenas de mando»[23]. Lo primero se regula por la parte (a) del segundo principio, mientras que el último se regula por la parte (b). En otras palabras, bajo la concepción especial de la justicia, el requisito para maximizar la justicia de las clases más depauperadas se mantiene sólo si se ofrece el aseguramiento del máximum de igualdad de libertades básicas y la igualdad equitativa de oportunidades. Mientras la riqueza de los más pobres podría incrementarse por cierta disminución de las libertades básicas, la *justicia*, por ejemplo, no necesita que esto se lleve a cabo. Los más pobres no son beneficiados mediante el incremento de su riqueza en detrimento de sus propias libertades básicas, y ellos tampoco tienen exactamente que reclamar un incremento de su riqueza al coste del de todos los demás.

---

[21] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 302.
[22] *Ibid.*, p. 61.
[23] *Ibid.*

Trataré de posponer por ahora la discusión de la –por otro lado, tremendamente– importante cuestión de la justificación de estas normas prioritarias. Naturalmente, regresaremos más tarde a este problema. Antes de ello, sin embargo, sería necesario subrayar ciertas modificaciones realizadas por el propio Rawls a sus dos principios, introducidas por él en su obra *Liberalismo político* al hilo de algunas respuestas a sus críticos. En primer lugar, Rawls reconoce que su formulación del primer principio, tal como se expuso más arriba, implica falsamente que las distintas libertades básicas disfrutadas por una persona pueden ser sumadas y maximizadas. Por el contrario, como Herbert Hart ha señalado[24], ellas pueden entrar en conflicto (por ejemplo, el derecho de libre reunión puede entrar en conflicto con el derecho a la propiedad personal de cada uno). Tales conflictos deben resolverse desde el *punto de vista* de las libertades (vistas desde la posición original). De este modo, no supone una injusticia limitar la libertad de reunión en razón de una ley adecuada de las infracciones. Ésta es la razón de que Rawls reformule su primer principio en estos términos:

> Cualquier persona tiene el mismo derecho a un régimen completamente adecuado de libertades básicas, que sea compatible con un mismo esquema de libertades para todos[25].

Además, Rawls reconoce así que no basta con limitar la prioridad de las libertades básicas a las sociedades suficientemente prósperas para hacer de su disfrute «significativo». Desde el punto de vista de la posición original, ninguna parte se daría por satisfecha con este planteamiento. Él insistiría en que *él* debe ser lo suficientemente próspero como para permitir el disfrute significativo de las libertades (que son inútiles si uno se está muriendo de hambre). Gracias al velo de ignorancia, se impone la condición de que, a fin de que pueda aplicarse la prioridad de las libertades básicas, cualquier ciudadano ha de estar en buenas condiciones materiales como para disfrutarlas de un modo significativo. Realmente, esta idea siempre había estado implícita en el argumento de Rawls, pese a no ser explicada en detalle. Así, en *Liberalismo político*, Rawls admite la necesidad de que el primer principio ha de ser precedido (anteriormente) «por un principio lexicográfico que exija que las necesidades básicas [materiales] de los ciudadanos sean satisfechas»[26]. Aunque Rawls no lo dice exactamente en estos términos, esto en realidad significa que la «concepción especial» de la justicia está formada de *tres* principios, en los cuales las normas para la distribución de la riqueza se dividen en dos principios: uno para las necesidades básicas

---

[24] H. L. A. Hart, «Rawls on liberty and its priority», *University of Chicago Law Review* 40 (1973), pp. 542-547; reimpreso en N. Daniels (ed.), *A Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' «A Theory of Justice»*, Oxford, Blackwell, 1975.

[25] Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 5.

[26] *Ibid.*, p. 7.

(que tienen una prioridad mayor que la de las libertades básicas); y otro, para la riqueza en una situación de exceso de necesidades básicas (que tienen una prioridad menor que las libertades básicas). Más tarde mantendré que este ultimo principio está en realidad formado de dos principios, de tal modo que son *cuatro* los principios en total que necesita Rawls para expresar su concepción especial de la justicia.

Habiendo clarificado ya la relativa prioridad asignada por Rawls a los dos bienes sociales primarios –riqueza y libertad–, queda pendiente hacer explícito el pensamiento que subyace a esta posición. Para una persona muy pobre, nada es más necesario que satisfacer sus necesidades materiales. Mas una vez satisfechas, el incremento de riqueza ulterior, aunque deseable, se convierte en algo que presiona mucho menos. Desde el punto de vista de quien es capaz efectivamente de perseguir los propios fines, y de vivir conforme a como uno desea vivir, resulta más importante la garantía de ciertas libertades, esto es, las libertades básicas. Esto *no* hay que entenderlo como un juicio de valor en un sentido ético. Se trata, a juicio de Rawls, del juicio de una persona racional egoísta detrás del velo de ignorancia.

Ciertamente, la posición de Rawls ha recibido no pocas críticas. ¿Sería realmente algo contrario al propio interés ganar una fortuna renunciando a cualquiera de las libertades básicas, incluso parcialmente? Muchos encontrarían esto difícil de aceptar. Para hacer una valoración de esta cuestión, es necesario asimismo considerar las «libertades básicas» por separado. Como Rawls admite, no todas son igualmente básicas[27]. Así, por ejemplo, la libertad política es menos básica que la libertad de la persona, esto es, el estatus de una «persona libre» en tanto diferente de un esclavo o de un siervo. Esto último es, en realidad, tan básico que subrayar su prioridad parece racional. Lo mismo puede decirse de la «libertad respecto al arresto y a la detención arbitrarias, tal como es definida por el concepto de norma de derecho». Ahora bien, ¿qué cabe decir de esas otras libertades «básicas», tales como la libertad de palabra o de reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad de asociación y derecho al voto? En *Liberalismo político*, Rawls ofrece un argumento que pone de relieve especialmente la libertad de conciencia, definida por él como la «libertad que se aplica a las perspectivas religiosa, filosófica y moral en nuestra relación con el mundo»[28]. Rawls reconoce que es normal que los individuos mantengan tales perspectivas, que, por así decirlo, dan forma a un plan fundamental que a menudo ellos identifican con su plan de vida, o su concepción del bien. Ellas son –cree Rawls– tan constitutivas de la personalidad individual que «no son negociables (...). Son formas de creencias y conducen la protección de lo que no podemos propiamente abandonar o poner en peligro por los tipos de consideraciones cubiertos

[27] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 247.
[28] Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 311.

por el segundo principio de justicia». Uno no puede abandonar el propio derecho particular de vivir conforme a su propia filosofía de vida». Otras libertades básicas son precisamente básicas bien porque son de un modo u otro necesarias para la implantación o preservación de la libertad de conciencia»[29], o porque ellas son esenciales «para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio (...) de la personalidad moral»[30]. Sin entrar en los detalles de este argumento, podría subrayarse que Rawls parece postular –como señalaría, por ejemplo, Macpherson– una concepción altamente moralizada de la «esencia humana» en lugar de una noción neutral del egoísmo individual, que fue su premisa original.

Una impresión algo similar la ofrece la justificación ofrecida por el propio Rawls de la prioridad (menor) de justa igualdad de oportunidades. La razón de esto es lo que llama el «principio aristotélico», a saber, que los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades realizadas (su habilidad innata o adquirida por la práctica) y este disfrute se incrementa cuanto más se desarrolla esta capacidad, o cuanto mayor es su complejidad»[31]. Según sostiene aquí Rawls, la autorrealización es en este sentido uno de los bienes más importantes de los que un individuo puede disfrutar[32]. Es este bien el que la igualdad de oportunidades protege, y la razón de ello radica en que es más importante que la cuestión de la riqueza material sobre el nivel de las necesidades básicas. Ciertamente, parece que nos encontramos aquí en el marco de la distinción de J. S. Mill entre placeres bajos y elevados, o en el contraste macphersoniano entre consumo de servicios y ejercicio de los poderes humanos. Una vez más, uno percibe que los juicios de valor personales de Rawls se introducen a hurtadillas en el argumento bajo el disfraz del egoísmo racional.

A pesar del elevado valor que Rawls atribuye a la cuestión de la autorrealización, él reconoce que la «justa igualdad de oportunidades» no es sino un ideal que sólo puede ser imperfectamente llevado a cabo, al menos en tanto que la institución de la familia siga existiendo»[33]. La igualdad de oportunidades significa que «suponiendo que existe una distribución de las capacidades naturales, aquellos que están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas, deberían tener también las mismas perspectivas de éxito, independientemente... de su posición inicial en la clase social en la que han nacido»[34]. Vimos en el capítulo precedente cómo Hayek mostraba que este planteamiento era imposible sin abolir al mismo tiempo la libertad de los padres de hacer lo mejor para sus hijos, o, aún más, sin imponer la igualdad económica

---

[29] *Ibid.*, pp. 309, 313, 335.
[30] *Ibid.*, pp. 293, 298-299.
[31] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 426.
[32] *Ibid.*, p. 84.
[33] *Ibid.*, p. 74.
[34] *Ibid.*, p. 73.

total (que haría pedazos a la libertad e implicaría una sociedad empobrecida). Rawls revela que es consciente de estos hechos. Sin embargo, para él sigue siendo posible «maximizar» las oportunidades, esto es, mantener acuerdos sobre los asuntos, así como maximizar las oportunidades de la clase más desfavorecida, en tanto que sea compatible con la prioridad de las libertades básicas.

Resulta ahora posible, pues, exponer la «concepción especial de la justicia» rawlsiana en cuatro principios. Los principios, que aplica a cualquier sociedad suficientemente rica para cubrir las necesidades materiales básicas de todos sus miembros, son, en orden de prioridad, las siguientes[35]:

1. Las necesidades materiales básicas de todos deben estar cubiertas.
2. Cualquier persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
3. Las oportunidades para lograr las posiciones sociales deseadas deben ser distribuidas por el sistema social de tal modo que logre maximizar las oportunidades de las clases más desfavorecidas.
4. La desigualdad económica debe ser acordada de tal modo que logre maximizar la riqueza de la clase más depauperada.

El cuarto principio, por decirlo con la terminología rawlsiana, va a ser conocido con el nombre de «principio de la diferencia», supuestamente porque es particularmente en el marco económico donde Rawls considera que la desigualdad es inevitable y posible bajo ciertas circunstancias. Aunque volveremos luego a esta cuestión, hay que decir de entrada que el principio de la diferencia ha originado bastantes controversias. Antes de adentrarnos en ese tema, debemos observar cómo la concepción especial de la justicia de Rawls prescribe un específico conjunto de instituciones sociales. En un sentido evidente, el principio de igualdad de libertades básicas prescribe un sistema político particular, a saber, la democracia liberal. Los otros principios, que regulan la estructura socioeconómica, prescriben una combinación de economía de mercado y Estado de bienestar. El primero se necesita para la eficiencia económica, en la medida en que sea compatible con la prioridad de la libertad básica (en realidad, muchos autores, como, por ejemplo, Hayek afirmarían que es simplemente el sistema económico disponible más eficiente), que es necesaria para la satisfacción del principio de la diferencia. Naturalmente, el mercado por sí mismo no puede satisfacer este principio –la distribución de riqueza que produce no tiene conexión alguna con la justicia social–. Para satisfacer las necesidades básicas de todo el mundo, y satisfacer asimismo el principio de la diferencia, se nece-

[35] Cfr. R. G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 14.

sita la intervención gubernamental y la redistribución de la riqueza. Como Rawls señala, es obligación del gobierno garantizar un «mínimo social» a cargo de mecanismos como, por ejemplo, «ayudas a las familias y pagos especiales por enfermedad y desempleo» o mediante un impuesto sobre la renta negativo[36]. El principio de igualdad justa de oportunidades (o maximinimización de oportunidades) requiere que el gobierno asegure la libre escolarización para todos, o bien a través de la enseñanza pública, o bien subvencionando las escuelas privadas.

De este modo, Rawls, por así decirlo, completa su «teorema». Partiendo de las premisas de su contrato social, él ha deducido, en primer lugar, una concepción general (*maximin*) de la justicia; en segundo lugar, una concepción especial más compleja de justicia aplicable a los países económicamente desarrollados (como los Estados Unidos y la Europa Occidental) y, finalmente, un conjunto de instituciones sociales del que forman parte la democracia liberal, la economía de mercado y el Estado de bienestar. Toda esta empresa podría describirse como un intento de demostrar la coherencia –y de poner de manifiesto las raíces filosóficas– del liberalismo político o de la versión del mismo preferida por Rawls.

Naturalmente, tal como ya hemos visto, los diversos pasos de su razonamiento están lejos de ser incuestionables. Prestemos ahora atención al principio de diferencia (que, por supuesto, no es más que una aplicación general de la concepción de justicia *maximin* a la distribución económica) y a las controversias a las que ésta ha dado lugar. Como Rawls trata de esclarecer, el principio de diferencia expresa una actitud muy específica respecto a la destreza productiva, a las capacidades de los individuos y a los haberes materiales productivos que son susceptibles de crear: éstos deberían considerarse más un haber común[37] que, en cualquier sentido absoluto, la propiedad privada de los individuos. Ésta es precisamente la «propiedad común de los recursos productivos acumulados por una sociedad» exigida por C. B. Macpherson. Pero Rawls va más allá que Macpherson. Él va a ofrecer *razones* de por qué debería ser éste el caso. «Nadie *merece* su mayor capacidad natural» (las cursivas son nuestras) –ser más capaz que otra persona es simplemente una cuestión de suerte–. Esto es así de tal modo que sólo los más capaces se benefician de sus mayores aptitudes sólo si ellos también benefician de ese modo a los menos afortunados. De este modo Rawls se siente justificado a excluir cualquier principio de renuncia desde la justicia distributiva. Merece la pena subrayar que esto le va a permitir esquivar el ataque lanzado por Hayek a la cuestión de la justicia social. Éste, como vimos en el capítulo anterior, defiende la incompatibilidad entre la justicia social y la libertad, toda vez que asume que el primer concepto implica una distribución entre los indi-

---

[36] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 275.
[37] *Ibid.*, p. 101.

viduos de acuerdo con sus méritos. Sin embargo, el principio de diferencia de Rawls se plantea en otros términos.

Sin embargo, otro aspecto del principio de diferencia va a causar a su autor problemas considerables. Las ventajas innatas no generan automáticamente habilidades y talentos útiles: necesitan desarrollarse con esfuerzo, resolución y otras virtudes. Los diferentes individuos, obviamente, revelan estas virtudes en grados desiguales. ¿No significa esto que algunos serán mas merecedores que otros –merecer más beneficios–? Rawls piensa que no: «el carácter superior que permite [a alguien] hacer el esfuerzo de cultivar sus habilidades (...) depende en gran medida de una familia afortunada y de unas circunstancias sociales por las cuales él no puede reclamar ningún crédito»–[38]. Ahora bien, ¿hasta qué punto puede seguirse este modelo? ¿Implica –como así parece– que, en virtud de los términos del principio de diferencia, las personas que no tienen intención de hacer ningún trabajo no pueden ser acusadas de holgazanería y tienen por tanto el derecho de beneficiarse de las habilidades y esfuerzos de los demás? ¿Sería, en una sociedad rawlsiana la clase más pobre, cuyas ventajas deben ser maximizadas según el principio de diferencia, la clase de los holgazanes, la de aquellos que no trabajan a lo largo de su vidas y (en caso de ser necesario) se les satisface por parte de la sociedad?

Extrañamente, Rawls es reacio a aceptar esta conclusión. En *Political Liberalism*, él parece oscilar hacia el otro extremo. Su teoría de la justicia, según él mismo subraya, «asume como idea fundamental la sociedad como un sistema justo de cooperación a lo largo de un ciclo temporal completo»[39] y, por lo tanto, se aplica a aquellos individuos que son «miembros sociales y plenamente cooperantes de la sociedad»[40]. No se aplica, por lo tanto, a los permanentemente discapacitados (¿pero no debería, desde el punto de vista de la posición original y el velo de ignorancia, y según el punto de vista de Rawls de que no reparamos en nuestras habilidades o discapacidades? Haré el favor a Rawls de interpretar su posición como un intento de expresar únicamente que el principio de diferencia no se aplica a los discapacitados –supuestamente, ellos siguen teniendo el derecho de satisfacer sus necesidades básicas–)[41]. Ahora bien, ¿qué es lo que otorga a alguien el estatuto de «miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad»? ¿Cuántos años de la propia vida debe uno trabajar? ¿Cuántos días por semana, cuántas horas al día? Rawls señala, en una nota a pie de página, que «aquellos que se pasan todo el día haciendo *surfing* en Malibú deberían buscarse la vida por sí mismos, y no tendrían derecho a los fondos públicos»[42]. Pero ¿qué pasa con aquellos que hacen *surfing* en Malibú, o dondequiera que

[38] *Ibid.*, p. 104.
[39] Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 14.
[40] *Ibid.*, p. 20.
[41] Cfr. *ibid.*, pp. 157, 166.
[42] *Ibid.*, p. 182.

sea, la mitad de la jornada, y trabajan la otra media? Dos cosas parecen evidentes: Rawls no tiene éxito a la hora de resolver este problema, y tampoco lo tiene asimismo al excluir el concepto de renuncia de su concepto de justicia? Tal vez aquí no exista solución posible, excepto la libertaria, la de dejar a todo el mundo la libertad de trabajar o de holgazanear como ellos quieran, y acepten las consecuencias[43]. Después de todo, el derecho a decidir cuánto del propio tiempo se da a la «cooperación», así como cuánto de éste ha de dedicarse a los propios intereses individuales es, con toda seguridad, una de las libertades más básicas.

Otra serie de cuestiones surgen en relación con el principio de diferencia en tanto supone la expresión de la concepción *maximin* de la justicia rawlsiana, o la concepción *maximin* de la elección racional en la posición original. Dicho brevemente, Rawls sostiene que es racional para cada una de las partes centrar su atención en la suerte de los más pobres o de la clase más desfavorecida, dado que el velo de ignorancia hace que sea imposible para cualquiera saber que ellos nunca pertenecerán a esa clase. Por el otro lado, los críticos de Rawls han sostenido que éstos no podrían pertenecer a esta clase, más bien porque todos ellos tienen conocimiento; de este modo seguramente sería racional para ellos prestar atención a la suerte de otras clases; es más, sería irracional no hacerlo. Según un modelo ampliamente aceptado de opción racional, conocido como una maximización de la utilidad esperada (esto es, esperada sobre la base de la probabilidad de varias posibilidades, con resultados evaluados de maneras diferentes), el elector racional ubicado detrás del velo de la ignorancia busca maximizar una ventaja *media*, no la mínima. A la luz de razones parecidas a éstas, un teórico como John Harnsay, por ejemplo, ha criticado a Rawls, defendiendo la justicia del utilitarismo –o, para ser más precisos, por usar la propia terminología rawlsiana, el principio de maximización de la utilidad media–. Una sociedad de estas características podría, por supuesto, ser extremadamente desigual –mucho más desigual y, en esa medida, mucho más peligrosa que lo que permite el concepto rawlsiano de justicia–. Ofrece la posibilidad de mucho peores destinos –aunque también de mucho mejores–. ¿Acaso esta última posibilidad por definición no pesa más que la anterior si el beneficio medio es mayor?

Rawls es consciente de esta posibilidad y buscará hacerle frente[44]. Van a sugerirse por tanto varios argumentos en contra, pero tan sólo serán considerados aquí dos de ellos. Uno es el que va a llamar Rawls «las tensiones del compromiso». El hecho es que sus partes contratantes imaginarias no hacen una simple elección, sino mantienen un compromiso, al cual tendrán que mantenerse fieles. He aquí la naturaleza de un contrato. Ellos

---

[43] Rawls en realidad parece aceptar esto cuando juega con la idea de tratar la diversión como un bien social primario a lo largo de sus incursiones (*ibid.*, pp. 181-182).

[44] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 12.

no pueden, según Rawls, comprometerse a un principio que, si no son afortunados, pueda tener consecuencias tan desastrosas que se encuentren con la imposibilidad de aceptarlas. El utilitarismo es este principio, de ahí que no pueda ser elegido racionalmente desde la posición original; el principio de diferencia, por el contrario, puede ser elegido de este modo. Además, para elegir un principio que pueda conducir a un desastre total, es algo irracionalmente peligroso, incluso si esto pudiera también conducir a una enorme riqueza. Esto se puede observar si se piensa en las partes contratantes como cabezas de familia, que no eligen simplemente para sí mismos, sino para –esto es, en el interés de– sus hijos. Ningún padre responsable, preocupado seriamente por proteger los intereses de sus hijos, podría arriesgarse por cuenta propia a caer en el desastre, aun cuando esto también le proporcionara la oportunidad de hacerse rico. Lo que aquí se revela es que arriesgarse a un posible desastre es totalmente contrario al propio interés de una persona racional. Aquí cabría añadir otro argumento más. El principio de seguridad se extiende a lo largo de nuestra sociedad y, generalmente, es considerado como racional. Sin embargo, esta seguridad, por definición, implica un sacrificio de la utilidad esperada con objeto de evitar el posible desastre (un desastre frecuentemente mucho menor que el que podría sucederle a un individuo desde un principio utilitarista de justicia, que podría conducirle a la esclavitud o a una situación de hambruna). El moderno Estado de bienestar –al que Rawls llama un mínimum social garantizado o, en un lenguaje más abstracto, el principio de diferencia– es, por supuesto, una forma de aseguramiento social o, como significativamente suele llamarse, seguridad social. Su función no es otra que dar respuesta al deseo natural humano de seguridad contra la inseguridad característica de la economía de mercado. Aunque menos radical que la inseguridad del Estado de naturaleza descrita por Hobbes y otros teóricos del contrato social, la inseguridad del mercado (el reverso de su libertad) sigue siendo (como apunta Macpherson) todavía una instancia suficientemente dominante; de ahí que también pueda justificar un argumento paralelo. Del mismo modo que un gobierno ofrece seguridad física, el Estado de bienestar promete seguridad económica. Asimismo, este argumento sugiere –al contrario de los puntos de vista suficientemente conocidos de Robert Nozick, que será discutido en el próximo capítulo– una justificación contractualista para mantener, incluso sin el velo de la ignorancia rawlsiano, un mínimum social cubierto por el gobierno.

Sin embargo, ninguno de estos argumentos parece ser capaz de justificar el mínimum social rawlsiano –el *máximum* mínimum (dada la igualdad de libertades básicas) prescrito por el principio de diferencia–. El *maximin* rawlsiano parece oponerse directamente, en cierto sentido, a la maximización de la utilidad del promedio; la elección racional de las partes contratantes aparentemente se ubicaría en alguna parte entre estos dos lugares. Sin embargo, a pesar de esto, necesita tenerse en cuenta que el principio de di-

ferencia de Rawls *ya* contiene dentro de él concesiones significativas al utilitarismo, o, quizá mejor dicho, a un principio de eficiencia entendido en sentido económico. De hecho, se trata de una combinación de justicia y eficiencia. El principio de diferencia postula que las igualdades sociales y económicas han de ser acordadas de tal modo que beneficien en la mayor medida posible a las clases más desfavorecidas. Una mayor desigualdad que esto sería injusto. Pero, ¿qué pasaría con una desigualdad *menor*? Suponiendo que las transferencias de los ricos a los pobres son en este sentido excesivas, y en realidad empobrecen más al pobre, ¿es *eso* injusto? La respuesta de Rawls es negativa. Esta desigualdad, según él, es justa porque las ventajas de lo que es mejor también sirven de ventaja al pobre, aunque no sea la *mejor* situación *justa*[45]. Por decirlo en el lenguaje de la economía del bienestar económico, no es el óptimo de Pareto: tanto las fortunas de los ricos como de los pobres podrían mejorarse trasladándose a la distribución prescrita por el principio de la diferencia, que *es* el óptimo de Pareto, *en cuanto tal*, y es en esa medida el «mejor acuerdo justo». Todo esto implica, por supuesto, que la distribución igualitaria de riqueza sería justa. Sin embargo, aun cuando fuera posible, sería extremadamente ineficaz a nivel económico. Sería, tal vez, el «peor acuerdo justo». Lo que el principio de diferencia de Rawls nos permite hacer no es otra cosa que tomar el máximum de ventaja de la eficiencia económica, consecuente con la justicia distributiva, tal como él la entiende. Es este punto donde puede observarse en realidad el significado del contractualismo de Rawls. Dicho de otro modo: el contrato rawlsiano postula que todos empiecen en condiciones iguales, para luego buscar mostrar hasta dónde se puede llegar desde esa igualdad sin caer en la injusticia.

Por supuesto, esta propensión igualitarista, implícita en el velo de la ignorancia, no es aceptable para todo el mundo. Evita –por usar una expresión de Nozick– que los «bien dotados» tomen ventaja de sus habilidades. Rawls, como hemos visto, justifica esto sobre la base de que ellos no lo merecen. Sin embargo, hay otro aspecto del velo de la ignorancia que es más problemático. Las partes contratantes rawlsianas están también desprovistas del conocimiento de su «concepción del bien»[46] –e intencionadamente, a fin de impedir que alguien intente imponer su propia concepción del bien sobre los otros–. Ahora bien, ¿es esto razonable? Muchos lo dudarían, incluso si aceptan que es razonable querer evitar que un individuo saque partido de ventajas que no se ha ganado. Una concepción del bien no es una ventaja injusta, sino algo que una persona, como admite Rawls, debe tomarse con suma seriedad. ¿Por qué debería estar sujeto a un acuerdo planeado de tal forma que excluya su concepción del bien de cualquier influencia? Este problema es el asunto principal del segundo

[45] *Ibid.*, pp. 78-79.
[46] Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 12.

libro de Rawls, *Political Liberalism*. Es aquí donde, realmente, tal como explica su título, Rawls trata de subrayar que su liberalismo es «político» y no metafísico; o político y no comprehensivo. Es éste, pues, un liberalismo limitado y circunscrito a la esfera política. El liberalismo comprehensivo o metafísico, cuyos ejemplos podrían ser Kant y J. S. Mill, tiene una concepción característica del bien (la buena vida para los hombres), que se expresa en los valores de la individualidad y de la autonomía[47]. El liberalismo político de Rawls, en cambio, va a renunciar a tales valores: su interés se va a centrar, más bien, en el derecho, no en la idea de bien. Lo importante es que su planteamiento ha de ser capaz de ganarse la lealtad de muy diferentes filósofos comprehensivos y enfrentados entre sí, con sus respectivas concepciones de bien.

Para Rawls, un hecho fundamental de nuestro mundo es el pluralismo existente en torno a las concepciones del bien, a filosofías de la vida[48]. La cuestión es, pues, la siguiente: ¿cómo puede esta pluralidad de doctrinas (religiosas y seculares) coexistir con toda justicia? Sin embargo, aquí también cabe contemplar otra cuestión de mayor prioridad: ¿acaso deben coexistir? ¿No es posible que una filosofía sea verdadera y el resto deban ceder? Tal vez. Sin embargo, no existe un modo de mostrar esto a causa de lo que Rawls va a denominar la «carga del juicio»[49]. En virtud de esto, una pluralidad de doctrinas en conflicto mutuo es (por usar una expresión que ocupa un lugar importante en *Political Liberalism*) *razonable*[50]. Dicho de otro modo, nuestra sociedad está marcada por una pluralidad razonable de creencias, muchas de las doctrinas conflictivas no pueden ser verdaderas, pero todas deben ser razonables, en el sentido de que no pueden ser mostradas como falsas. Según Rawls, el liberalismo es así una respuesta razonable a la razonable pluralidad de creencias (o, mejor dicho, es *la única* respuesta razonable a la razonable pluralidad de creencias). De este modo, es una respuesta razonable reconocer la racionalidad de las creencias sin creer que sean verdaderas, y además tolerarlas. Esto es lo que define al liberalismo político. Éste puede, según Rawls, operar como un «consenso entrecruzado»[51] compartido por los hombres aferrados a filosofías comprehensivas de otro modo conflictivas. Esto es, para Rawls, lo que la justicia necesita. El liberalismo político es solamente tolerante ante las creencias *razonables*; así, una persona políticamente liberal es tolerante con otras creencias que él considera falsas sólo si ellas (o aquellos que las defienden) son asimismo tolerantes. Ser intolerante ante una pluralidad razonable de creencias es así una posición poco racional: esta intolerancia es injusta. He aquí, en definitiva, por qué se justifica privar a las partes contratantes de su concepción del bien

[47] Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 199.
[48] *Ibid.*, p. 153.
[49] *Ibid.*, pp. 54-55.
[50] *Ibid.*, p. 144.
[51] *Ibid.*, conferencia IV.

en la posición original de conocimiento, y se usa esta ignorancia para deducir consecuencias liberales bajo la forma de un derecho a la libertad de conciencia y otras libertades básicas. Naturalmente, este argumento es circular en el sentido de que ninguna persona intolerante aceptará la corrección, aunque no lo haga con malicia. Esto pone de manifiesto la naturaleza de las razones en favor del liberalismo.

La tesis que se acaba de presentar es de gran importancia porque ilustra un rasgo fundamental del liberalismo rawlsiano, a saber, lo que él llama la prioridad del derecho sobre el bien[52]. Al afirmar (además de un modo general) esta prioridad, Rawls pretende seguir a Kant[53]. Sin embargo, en realidad, la distinción explícita entre el derecho y el bien parece haber surgido a raíz de la publicación del libro del filósofo moral inglés W. D. Ross *The Right and the Good* [*El derecho y el bien*]. Este famoso libro mantiene una polémica contra la perspectiva utilitarista de la obligación moral de G. E. Moore («el acto correcto»)[54]. En la versión del utilitarismo «ideal» mooreano, el bien se define como el disfrute de la belleza y del afecto humanos, y el derecho o el acto obligatorio como lo que «produce» el bien mayor en determinadas circunstancias»[55]. Ross va a negar esto. Tenemos deberes con otras gentes que dependen, *inter alia*, de sus acciones pasadas y de nuestras relaciones con ellos, no simplemente en su estatus en tanto disfrutadores potenciales de lo bueno. Nuestro deber, luego, es sacar a la luz la correcta distribución del bien, y no simplemente maximizarlo. El derecho –lo moralmente obligatorio– es independiente del bien. La maximización del bien no es moralmente obligatoria.

Aunque Ross no habla de la prioridad del derecho sobre lo bueno, lo cierto es que se deduce tautológicamente de sus tesis. El derecho es así, por definición, lo obligatorio, la maximización del bien no lo es. Las tesis de Ross nada tienen que ver, sin embargo, con el liberalismo ni, de manera explícita, con la política. Pese a esto, lo obligatorio puede llegar a convertirse en una cuestión que puede ser objeto de la política, la que ha de imponerse usando el poder coercitivo del Estado. Rawls sigue a Ross a la hora de entender el derecho como lo obligatorio y, en esa medida, como aquello que la sociedad debería imponer a través de la acción estatal. Sus principios de justicia definen «el derecho» en este sentido. Pero para Rawls el derecho es un tema prioritario al del bien en un sentido específicamente liberal que se aleja radicalmente del mantenido por Ross. Ross considera que «el bien» puede ser cognoscible y objetivo. Rawls, en cambio, subrayando las «cargas del juicio», trata de afirmar el razonable pluralismo de las concepciones del bien. De ahí que la fuerza coactiva del Estado no deba apoyar una única concepción del bien, sino dejar a los

---

52 Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 31.

53 *Ibid.*, p. 31.

54 W. D. Ross, *The Right and the Good*, Cambridge/Indianápolis, Hacket, 1988, p. 3.

55 *Ibid.*, pp. 8-9.

individuos la libertad y la capacidad para perseguir su propia concepción del bien, aunque dentro de los límites y condiciones respaldados por los principios de justicia –la igualdad de libertades básicas y una distribución justa de la riqueza. (Esto, naturalmente, no implica la neutralidad estatal en lo que se refiere a las concepciones del bien, tal como se afirma falsamente como rasgo inequívoco del liberalismo político. Al contrario: prohíbe la persecución de todas las concepciones del bien que entran en conflicto con los principios de derecho.)

En el siguiente capítulo veremos cómo el «libertario» y liberal Robert Nozick comparte plenamente la posición de Rawls en lo que se refiere a la prioridad del derecho sobre el bien. Sin embargo, aunque él, al igual que Rawls, pretende seguir a Kant, va a tener una concepción muy diferente del derecho.

XI

ROBERT NOZICK: EL ESTADO MÍNIMO

La contribución de Robert Nozick a la filosofía política del siglo XX es importante, pero de algún modo sorprendente. Nacido en Nueva York en 1938, Nozick llegó a ser colega de John Rawls en la Universidad de Harvard en 1963, y publicó su libro más significativo, *Anarchy, State and Utopia* [*Anarquía, Estado y utopía*], en 1974, tres años después de la aparición de *Theory of Justice* de John Rawls. En los dos libros y en los dos autores cabe apreciar ciertas semejanzas, pero también algunas diferencias llamativas. Tanto el libro de Nozick como el de Rawls proponen un tipo de discurso muy ceñido al razonamiento lógico y que, realizado a partir de premisas explícitas, trata de llegar a conclusiones susceptibles de servir de apoyo a sus tesis, en el caso de Nozick, una defensa de lo que él llama el «Estado mínimo». Como Rawls, Nozick apela a Kant como inspirador. Sin embargo, las premisas, conclusiones y tesis van a ser muy diferentes de las de Rawls, a quien Nozick critica en gran medida. *Anarchy, State and Utopia* va a ser una obra que va a defender un libertarismo extremo y extremadamente polémico: el «Estado mínimo» de Nozick «queda limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo, el fraude, la imposición de contratos, etc.»[1]. Sobre todo, es un Estado al que se le ha prohibido, bajo toda circunstancia, ocuparse de ninguna redistribución económica de cualquier tipo. Cabe señalar que el libro de Nozick, como también el de Rawls, provocó una avalancha de discusiones críticas, la mayoría hostiles. Muchos comentaristas encontraron sus conclusiones sumamente inaceptables, aunque muchas llevaran el sello de la calidad de la argumentación de Nozick. Mientras defendía tesis tan controvertidas, Nozick admitía al mismo tiempo que sus tesis eran incompletas.

---

[1] R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. ix [ed. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, FCE, 1990].

En las primeras páginas del libro, Nozick admite con franqueza que en él no se presenta «un conjunto acabado, completo y elegante» en el que todas las tesis están perfectamente trabadas. Hay vacilaciones. Nozick añade que, en su opinión, «hay también lugar para trabajos incompletos que contengan desarrollos inacabados, conjeturas, cuestiones abiertas y problemas».

A la vista de esto, uno debería esperar que en el cuarto de siglo transcurrido desde la publicación de *Anarchy, State and Utopia*, Nozick debería haber tenido la oportunidad de responder a las críticas y de hacer un esfuerzo para completar los huecos de sus argumentación. Mas no lo ha hecho. En verdad, ha escrito muy poco sobre filosofía política desde 1974, prefiriendo publicar libros acerca de otras cuestiones filosóficas. No obstante, no ha abandonado completamente la filosofía política. En un libro publicado en 1989, titulado *The Examined Life: Philosophical Meditations*, se incluye un sorprendente ensayo con un título curioso, «The zigzag of politics», en el que se abandonan las tesis mantenidas en su obra anterior *Anarquía, Estado y utopía*. Es aquí donde escribe lo siguiente: «La posición libertaria que una vez propuse me parece ahora seriamente incorrecta»[2]. Donde anteriormente la posición estaba marcada por un absolutismo del que Nozick defendía un estrecho abanico de principios, ahora, con un guiño a Isaiah Berlin, va a reconocer «muchos valores en competencia». La teoría de la justicia expuesta en *Anarquía, Estado y utopía*, es, según Nozick, en su mejor momento, una defensa de sólo uno de esos valores en competencia, no un absoluto, pero «uno que algunas veces puede ser invalidado o disminuido dentro de los intercambios»; de ahí que pudiera no ser una teoría adecuada de la justicia. En pocas palabras, Nozick parece haber cambiado su forma de pensar. Aun así, un examen atento de *Anarquía, Estado y utopía*, realizado con el beneficio de la visión retrospectiva, sugiere que el asunto podría ser algo más complejo. Hay, ciertamente, un número de indicaciones, indicios, de que la teoría elaborada en su famoso libro no era la que Nozick hubiera deseado aplicar en la práctica. Quizá se trataba más de un vehículo para elaborar un ejercicio académico en el sentido de una práctica, para llegar a sus conclusiones lógicas, de determinadas premisas aparentemente razonables que daban lugar a la exclusión de otras consideraciones. De este modo, *Anarquía, Estado y utopía* sigue siendo un importante libro y una obra que no puede ser pasada por alto en cualquier repaso de la filosofía política del siglo XX. En primer lugar, pasaré a comentarlo sin tomar en cuenta el complicado punto acerca de si Nozick creía o no entonces en la verdad de sus tesis.

Anarquía, Estado y utopía se divide en tres partes. La primera versa sobre una justificación, contra el anarquismo, del Estado mínimo; la segunda trata de discutir cualquier Estado mayor que el mínimo, y en particular

---

[2] R. Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Nueva York, Simon and Schuster, 1989, p. 292.

con cualquier visión del Estado que use sus poderes coercitivos para llevar a cabo una redistribución económica; mientras que el punto central de la tercera parte es que el Estado mínimo «es inspirador, así como correcto»[3], y constituye un adecuado «marco para la utopía». El edificio entero de la obra descansa sobre un principio moral, sobre una filosofía moral, que va a suministrar las premisas correspondientes. Comenzaremos con esta cuestión.

Como se ha señalado en el capítulo anterior, las premisas de la argumentación de Nozick podrían ser descritas como una versión de lo que Rawls llama la prioridad del derecho sobre el bien, pero con una concepción del derecho distinta. Nozick, por su parte, lo llama una moralidad «de restricciones indirectas» [*side constraints*][4], lo que significa que la persecución de todas las metas, sea deseable o fuertemente deseada, debe estar subordinada a determinadas restricciones indirectas. Estos imperativos indirectos son absolutos, porque prohíben la violación de los derechos de los individuos. Su significado es, dice Nozick, kantiano. El principio fundamental sobre el que descansa este argumento no es otro que el «imperativo kantiano» (el imperativo categórico de Kant) que establece que «los individuos son fines y no meros medios»[5]. Por tanto, éstos «no deben ser sacrificados o usados para la consecución de otros fines [que no sean los suyos] sin su consentimiento». Su derecho a no ser utilizados ni sacrificados debe ser respetado siempre y absolutamente. Algunas veces, algunos teóricos argumentan que los derechos de los individuos pueden ser sacrificados de modo justo por el bien de la sociedad; ante esto Nozick está claramente en desacuerdo. No hay ningún «bien social» que pueda ser prioritario en este sentido, sólo hay individuos aislados que disfrutan de ciertos bienes o sufren determinados males. Al contrario de lo que considera el utilitarismo, el daño a un individuo no puede ser minusvalorado o justificado por una mayor ganancia de otro u otros. «No existe ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por otros»[6]. Tal y como Nozick señala, su moral de restricciones indirectas refleja la separación e inviolabilidad de las personas físicas. Además, añade que esto se opone a lo que él llama el «utilitarismo de los derechos»[7] –en concreto, el principio según el que se minimiza la cantidad total de la violación de derechos–. Esto puede ilustrarse a través del conocido argumento de la justificación de la violación de derechos. Una objeción que a menudo se lanza contra la teoría utilitaria del castigo sostiene que si, bajo determinadas circunstancias, el encarcelamiento y castigo de un inocente pudiera ser el más sencillo o incluso el único modo de acabar con un crimen, según la teoría utilitarista, esto debería llevarse a cabo. Esto podría suponer la violación

[3] Nozick, *Anarchy, State and Utopia, op. cit.*, p. ix.
[4] *Ibid.*, p. 29.
[5] *Ibid.*, pp. 30-31.
[6] *Ibid.*, p. 33.
[7] *Ibid.*, p. 30.

de los derechos de una persona con el fin de minimizar la cantidad total de violación de derechos. Aun así (según los críticos al utilitarismo) se trata, obviamente, de un abuso. La moral de restricciones indirectas prohíbe todas estas posibles acciones. Nadie puede arrogarse el derecho de violar los derechos de un individuo bajo ninguna razón.

Bajo este punto de vista, no resulta extraño, por lo tanto, que Nozick manifieste que los Estados y los gobiernos están tan ligados a los límites de la moral kantiana como cualquier otro agente. Sus poderes coercitivos, por tanto, nunca podrán ser utilizados para obligar a algunas personas a servir a los fines de otras. Ésta es la base del libertarismo defendido en *Anarquía, Estado y utopía*. O quizá, más bien, no se trate exactamente de la base, toda vez que Nozick va a ofrecer una posterior justificación de esta tesis. La justificación tiene que ver con la concepción nozickiana de «una noción evasiva y difícil: el sentido de la vida»[8]. La cuestión no es aquí otra que la de saber qué es lo que puede (utilizando la terminología de Weber, no usada por Nozick), en un mundo desencantado, dar sentido a la vida, o puede hacer que merezca ser vivida. La idea de Nozick es que los seres humanos pueden llevar vidas con sentido porque tienen la capacidad de regular y, por tanto, de vivir sus vidas de acuerdo con alguna concepción general que deciden aceptar: alguna concepción del bien, tal y como diría Rawls. Cuando una persona hace esto, sólo entonces él o ella viven un modo de vida con sentido y valor. Esto es de hecho una premisa ampliamente aceptada en el liberalismo; pero no todos los que la aceptan están de acuerdo con las conclusiones que de ahí colige Nozick.

El imperativo kantiano de Nozick crea un supuesto *prima facie* contra la fuerza coercitiva, sin considerar quién sea el que la ejerce, o el propósito de tal fuerza. Por tanto, crea un caso *prima facie* contra el Estado, que es considerado una institución intrínsecamente coercitiva. Para los anarquistas, esto genera no sólo un caso *prima facie*, sino un supuesto concluyente contra el Estado. La primera parte de *Anarquía, Estado y utopía* se dedicará a mostrar el error de los anarquistas. Según Nozick, el Estado se justifica en tanto permanezca como un Estado mínimo.

La estructura del argumento de Nozick en la primer parte de su libro está estrechamente ligada a su pretensión de refutar el anarquismo. Lo que merece ser objeto de refutación es la visión, bastante plausible, de los anarquistas de que el Estado, por su propia naturaleza, «debe violar los derechos individuales» y, por tanto, es intrínsecamente inmoral[9]. Nozick adopta aquí un punto de arranque muy tradicional a favor de su argumentación: el estado de naturaleza (o en el sentido técnico de la palabra, la anarquía), utilizado para justificar el Estado por varios teóricos del contrato social. Nozick, sin embargo, aunque es un teórico del Estado de na-

---

[8] *Ibid.*, p. 50.
[9] *Ibid.*, p. xi.

turaleza no va a desempeñar el papel de teórico del contrato social. Sin embargo, al igual que los teóricos del contrato social, se va a interesar por cómo sería un estado de naturaleza, y no por cómo en realidad era o qué haría en relación a él la gente que viviría dentro de esta situación. Ahora bien, ¿cómo *sería* ese posible Estado de naturaleza? Los teóricos antiguos del contrato social como Hobbes, Locke y Rousseau reflexionaron de modos muy diferentes acerca de este problema. Probablemente, ninguno de ellos supo a ciencia cierta responder a esta cuestión, y el propio Nozick tampoco. Afortunadamente, sin embargo, él afirma que no es necesario saberlo, sino únicamente postular una apropiada descripción teórica. Dado que el propósito de su argumento es convencer a los anarquistas, ha de comenzar por una descripción de la anarquía, es decir, del estado de naturaleza, que es «la mejor situación de anarquía que nadie podría esperar»[10]. No se trata de la hipótesis extremadamente pesimista de Hobbes, que un anarquista podría criticar como tendenciosa e irreal, sino una versión más optimista, más cercana a la versión ofrecida por Locke: un Estado de naturaleza en el que la gente, en términos generales, aunque no siempre, actúa como debería (esto es, que, como afirma Nozick, obedece al «imperativo kantiano»). Para el propósito de Nozick lo esencial es que las normas morales sean operativas en este estado de naturaleza, como en efecto lo son en el estado de naturaleza de Locke. La estrategia propuesta por Nozick para refutar al anarquismo es «mostrar que el Estado sería superior incluso a esta situación más favorable de anarquía (...) o surgiría [de ésta] a través de un proceso que no incluyera pasos moralmente inadmisibles»[11]. No resulta nada claro si Nozick considera estos pasos como dos estrategias alternativas o como partes de una sola. Lo último es más probable, ya que Nozick realmente se sirve del segundo argumento (el Estado surgiría, de un modo moralmente lícito, del estado de naturaleza), de tal modo que describe a los individuos involucrados como si actuaran de un modo interesado y racional. Más adelante expondré que este argumento, aunque interesante, es discutible y que Nozick hubiera hecho mejor en confiar exclusivamente en el primer argumento.

Nozick tiene otra razón para servirse de la hipótesis de un estado de naturaleza cuasi-lockeano como punto de partida para el desarrollo de su razonamiento. A pesar de que afirma que se toma en serio el argumento anarquista contra el Estado, sería más justo decir que él se toma en serio solamente un tipo concreto de anarquismo, lo que él llama el anarquismo individualista o, como ha sido llamado también, el anarcocapitalismo. Los anarcocapitalistas, –es decir, escritores como Murray Rothbard, John Hospers, James Martin y David Friedman[12]–, como todos los anarquistas, ponen

[10] *Ibid.*, p. 5.
[11] *Ibid.*
[12] Cfr. *ibid.*, cap. 2, n. 4.

objeciones al Estado, pero no porque se opongan a la coerción o a la imposición de las leyes. Lo que objetan, antes bien, es que una sola institución (el Estado) reclame un monopolio coercitivo de imposición de normas. Dicho de otro modo: ellos plantean objeciones al Estado no en nombre de los sujetos de normas coercitivas, sino en nombre de los ejecutores (privados) de las normas coercitivas excluidos injustamente. Ellos ponen objeciones a un monopolio de «servicios coercitivos» financiado por impuestos obligatorios, en lugar de proveerse a través de los mecanismos de un mercado de competencia. Los anarcocapitalistas no sólo se asemejan a Locke en su creencia en los derechos naturales, sino también en los derechos específicos de la autodefensa y del *castigo* de aquellos que violan las normas. Sin embargo, a diferencia de Locke, consideran que cualquiera, en la práctica y a través de empresas particulares especializadas, debería ser libre para vender a compradores individuales el servicio de protección contra posibles agresiones a sus personas y a sus propiedades, como si se tratara de cualquier otro bien o servicio que se vende en el mercado libre. Ellos creen que un mercado libre de imposición coercitiva es el modo más eficiente y el único justo para conseguir la protección de los derechos. Creen, en otras palabras, en un estado de naturaleza cuasi-lockeano, que evoluciona hacia un mercado capitalista de la protección de los derechos y no hacia la implantación del Estado. Veremos que el argumento de Nozick a favor del Estado (mínimo) es, en un alto grado, una respuesta a tales ideas.

Recordemos, no obstante, los puntos de vista de Locke. Según Locke, el estado de naturaleza «posee una ley natural que lo gobierna», la cual, en palabras de Nozick, impone una moral de restricciones indirectas que protege los derechos individuales, ya que los seres humanos no fueron «hechos para que unos se aprovechen de otros»[13]. Pero esta ley no es siempre obedecida; por tanto, toda persona tiene derecho a defenderse a sí misma contra los agresores, derecho a castigarlos de un modo apropiado a su agresión y derecho a pedir compensación por los daños. Tal situación, dice Locke, está sujeta a graves inconvenientes. Mucha gente no tendrá el poder para imponer sus derechos con eficacia. El derecho a ser juez y parte conduce a un juicio sesgado y a un castigo injusto o excesivo (o así considerado por sus víctimas). Esto se convierte en una lucha violenta («guerra», tal como es considerada por Locke). Según Locke, el remedio es obvio: el establecimiento, por pacto, de un gobierno civil.

Según Nozick, la conclusión de Locke es demasiado apresurada. Después de todo, al igual que han señalado varios críticos de la teoría del contrato social, la hipótesis de que un gran número de individuos, que habitan un territorio sustancial y continuo, se junten para crear un Estado y someterse a él mediante un pacto sin animosidad, no es muy plausible.

[13] J. Locke, *The Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. J. W. Gough, Oxford, Basil Blackwell, 1957, p. 5.

Es más posible que, en primer lugar, se intente conseguir soluciones a pequeña escala o, como dice Nozick, se exploren las posibilidades para resolver sus problemas mediante diversos «pactos voluntarios y acuerdos susceptibles de ser alcanzados por las personas» *dentro* del estado de naturaleza[14]. El primer acuerdo, sugiere Nozick, sería probablemente combinar el poder de un número de individuos, uniéndolos en asociaciones de protección mutua, en donde «todos responderían a la llamada de cualquier miembro» en su defensa y castigarían a los infractores de leyes. Pero esto sería un acuerdo gravoso e ineficaz. Para evitar tener que actuar en quejas de poca importancia e injustificadas, las asociaciones necesitarían suprimirlas por medio de procedimientos casi judiciales. Pero incluso esto no reduciría seguramente hasta límites tolerables las cargas que soportan los miembros de las asociaciones. Por tanto, dice Nozick, tendrían que articular mecanismos para llegar a la «división del trabajo y al intercambio»[15] o, en otras palabras, a la solución anarcocapitalista. «Algunas personas serán *contratadas* para llevar a cabo funciones de protección, y algunos empresarios entrarán en el negocio de venta de servicios de protección». Se crearían «agencias de protección» comerciales. Nozick continúa argumentando que esta hipótesis anarcocapitalista no sería satisfactoria y, por tanto, debería desarrollarse más.

¿Por qué y cómo? Pregunta Nozick: «¿Qué ocurrirá cuando haya un conflicto entre clientes de agencias distintas [y] lleguen a decisiones distintas en cuanto a la valoración del caso?»[16]. Una agencia intentará proteger a su cliente mientras la otra intentará castigarlo. Éstas, hemos de recordar, son agencias provistas de fuerza coercitiva, por lo que pueden «dar batalla» y la darán. En lugar de una guerra de individuos en el estado de naturaleza, esto se asemeja más a una guerra entre agencias de protección: no es, ciertamente, un estado de cosas satisfactorio.

Desde el punto de vista de Nozick, el problema se solucionará por sí mismo a través del establecimiento en cada área geográfica de una sola «agencia de protección dominante». En cada área, cada agencia o bien derrotará a sus rivales en la batalla y los expulsará de los negocios, o, si no, las agencias rivales, a fin de evitar los inútiles costes de la guerra,

> acordarán resolver pacíficamente aquellos casos sobre los cuales lleguen a diferentes valoraciones o juicios. Acuerdan nombrar y someterse a las decisiones de un tercer juez o tribunal [en estos casos] (o podrían establecer normas susceptibles de determinar qué agencia tiene jurisdicción bajo tales circunstancias). Por tanto, surge un sistema de tribunales y de normas convenidas sobre jurisdicción y conflicto de leyes. Aunque operen

[14] Nozick, *Anarchy, State and Utopia, op. cit.*, p. 11.
[15] *Ibid.*, p. 13.
[16] *Ibid.*, p. 15

diferentes agencias hay un único sistema judicial federal del que todos son componentes[17].

Nozick se pregunta a continuación, «¿ha de ser la agencia de protección predominante un Estado?»[18]. Si la respuesta fuera afirmativa, Nozick habría inventado una nueva versión de la teoría del contrato social. Pero la respuesta, aunque semejante, no va en esa dirección. La agencia de protección dominante no tiene un *monopolio* sobre los servicios de protección en su área. Incluso si, hipotéticamente, no se enfrenta allí a rivales comerciales, podría haber individuos (llamados por Nozick «independientes») que no estuvieran bajo su protección, porque hubieran decidido no comprar sus servicios de protección, sino, en lugar de ello, imponer sus propios derechos. Para convertir a la agencia de protección dominante en un Estado, se debería incorporar a los independientes. Nozick no sólo indica que esto ocurrirá y se cumplirá *mediante el uso de la fuerza*, también que ese uso de la fuerza está moralmente justificado.

No puede dejar de causar cierta extrañeza el argumento que Nozick expone en *Anarquía, Estado y utopía*: aunque no ve problema moral alguno en el uso de la fuerza contra agencias rivales por parte de la agencia de protección que se hace con el dominio, se siente obligado a ofrecer una justificación extremadamente prolija y compleja de la obligada incorporación de los independientes. La razón parece ser ésta: el «Estado de guerra» descrito entre las agencias de protección se origina cuando una, contra las demás, trata de hacer prevalecer su interpretación de los derechos de los clientes. La agencia de protección dominante alcanza su supremacía (en una de las hipótesis de Nozick) porque *su éxito a la hora de proteger a sus clientes induce a sus rivales al abandono de la actividad comercial*, no porque ésta les aleje por la fuerza de ofertar servicios de protección. La incorporación de los independientes, por otro lado, implica la privación obligatoria de su «derecho natural» a castigar a los que transgreden las normas.

¿Cómo se puede justificar esto? La compleja y larga argumentación de Nozick sigue los siguientes pasos[19]. A diferencia de la agencia de protección dominante, los independientes que imponen sus propios derechos, no disponen de un procedimiento judicial relativamente fiable e imparcial para determinar la culpa y el castigo justo. Dada la tendencia de la gente a favorecerse a sí mismos cuando son juez y parte, la imposición de los derechos de los independientes genera un serio riesgo de castigo injusto para los clientes de las agencias. De ahí que la agencia, en favor de sus clientes, esté autorizada a prohibir la imposición de los derechos propios

---

[17] *Ibid.*, p. 16.
[18] *Ibid.*, p. 22.
[19] *Ibid.*, caps. 4 y 5.

de los independientes que estén en su contra. Más aún, tiene el poder para llevar esto a cabo, y lo hará.

Sin embargo, la cuestión no se detiene aquí. La agencia de servicios predominante, que monopoliza la imposición de los derechos, es ahora un Estado, pero no un Estado justo. Nozick lo llama el «Estado ultramínimo». Es injusto porque no protege los derechos de todos, tan sólo de aquellos que compran sus servicios de protección, aquellos a los que no se les prohíbe imponer sus derechos. El Estado ultramínimo, por ello, ha de convertirse (moralmente) en un Estado mínimo, que no sólo debe monopolizar la protección por la fuerza de los derechos, sino proteger por medio de la fuerza los derechos de todos.

Esto completa el argumento de Nozick contra el anarquismo. Los independientes, que han de ser obligados a someterse al Estado, son, precisamente, anarquistas. De ahí que si su sujeción obligatoria está justificada, el anarquismo sea un error y el Estado (mínimo) esté justificado. Para decirlo de otro modo, el Estado está justificado, incluso sin recurrir a un consentimiento universal o a un contrato social.

Mas Nozick tiene aún otro problema que resolver. ¿*En qué términos* va el Estado mínimo a proteger los derechos de aquellos que no eligieron comprar los servicios de la agencia de protección dominante? ¿Acaso van a ser obligados a pagar el precio «económico» de esos servicios? Sin duda –mientras puedan pagarlo–. Ahora bien, ¿qué pasa si son demasiado pobres para afrontar el gasto? Nozick debe decir, y dice, que también ellos han de gozar de la protección de sus derechos. Para decirlo de otro modo, «aquellos que tengan escasos recursos» deben ser subvencionados por sus congéneres más ricos[20]. Pero, al decir que los ciudadanos más ricos del Estado mínimo tienen la obligación de subvencionar a aquellos demasiado pobres para pagar el coste económico completo de los servicios de protección, ¿no está Nozick diciendo que el Estado mínimo –incluso este Estado mínimo– no sólo puede sino que debe servirse de su poder coercitivo para obligar a la redistribución de la riqueza de los ricos a los pobres? Nozick necesita negar esto, y lo hace. Aquí, dice, no se está hablando de redistribución, sino de una *compensación justa* por la privación obligatoria de sus «derechos naturales»[21]. Pero esto no es convincente. Los ex independientes pobres no son necesariamente anarquistas. Pueden ser perfectamente personas que no podían afrontar la compra de los servicios de la agencia de protección dominante, pero que, de haber podido, lo hubieran hecho. Ellos habrían aceptado libremente el trato de incorporación mediante una subvención que, según Nozick, debería ofrecerles el Estado mínimo. No se necesita en su caso de una incorporación *mediante la fuerza* y, por tanto, no ha de haber aquí compensación. Lo que *es* necesario para lograr su incorporación es una

[20] *Ibid.*, p. 112.
[21] *Ibid.*, pp. 110 ss.

subvención. Estos «independientes a su pesar» son, realmente, los beneficiados por la redistribución. Este punto es importante porque aumenta las dificultades de Nozick para hacer distinciones de índole moral entre el Estado mínimo y el Estado más-que-mínimo.

Otras dificultades se ciernen sobre el argumento de Nozick. Si estamos seguros de que la agencia de protección dominante puede o va a incorporar a los independientes bien por la fuerza o bien mediante subvenciones, surge otra cuestión: ¿qué clase de protección de sus derechos se les ofrece? Esta cuestión surge porque, como el propio Nozick señala, las agencias de protección privadas, al igual que empresas comerciales que operan de un modo normal, podrían ofertar a sus clientes una *variedad* de ofertas de protección, a precios diferentes, para suministrar una protección más o menos completa o detallada[22]. Se supone que los Estados han de suministrar la misma protección de los derechos para todos los ciudadanos, sin importar los impuestos que paguen. Nozick no explica cómo podría suceder esto: que la agencia de protección dominante llegue a convertirse en un estado mínimo. ¿Podría conllevar esto una mayor subvención oblicua [*cross-subsidization*], en realidad, una mayor redistribución obligatoria? ¿Podría suceder esto en absoluto? Lo que sugieren estos enigmas es que la diferencia entre una agencia comercial de protección –incluso la más dominante– y un Estado –incluso un Estado mínimo– es mayor de lo que Nozick admite, o mayor de lo que puede abordar su argumento. Esta tesis se refuerza con algunas consideraciones ulteriores. Así, por ejemplo, Nozick admite que no ha ofrecido una razón válida para explicar por qué la agencia de protección dominante estaría capacitada para obligar a los independientes a aceptar su jurisdicción *en relación con disputas entre independientes (anarquistas)*[23] –por lo que ésta tampoco está realmente capacitada para tener el monopolio de la imposición de los derechos que es característico del Estado–. De nuevo, constata Nozick que los independientes que no deseen pagar el «precio» (impuesto) cobrado por la agencia de protección dominante estarían por derecho capacitados para negarse a hacerlo, aunque al coste de renunciar a los servicios de protección[24]. Aunque los Estados reales perseguirían a esas personas por evasión de impuestos, no obstante, protegerían sus derechos desde las mismas razones como los de cualquier otro ciudadano. El resultado de esto es que Nozick no logra en realidad su propósito de demostrar que un sistema de agencias comerciales privadas, como el que aprueban los anarcocapitalistas, evolucionaría, mediante pasos moralmente justificados impulsados por el egoísmo racional, a un Estado mínimo.

Nozick podría y debería refutar a los anarcocapitalistas con un argumento distinto –esto es, enseñando cuán insatisfactorio sería un régimen

[22] *Ibid.*, p. 13.
[23] *Ibid.*, p. 109.
[24] *Ibid.*, p. 113.

de agencias comerciales privadas de protección o, incluso, de una sola agencia dominante–. Por un lado, sus servicios serían probablemente caros, ya que deberían acarrear tareas de investigación y detención de los violadores de los derechos, determinación judicial de la culpa y su castigo. El rico estaría más capacitado que el pobre para adquirir los servicios de protección. Es muy probable que una gran parte de la población no estuviera en absoluto protegida. Tampoco, como agencias meramente comerciales, podrían suministrar con normalidad los aspectos de «bien público» de la tarea policial, que no puede ser vendida a individuos y que es difícil, si no imposible, por el camino del mercado –por ejemplo, la patrulla rutinaria por los barrios para disuadir y detectar el crimen. En suma, lo que podría evolucionar, al margen del Estado, a partir del estado de naturaleza de Locke, sería insatisfactorio para justificar el establecimiento del Estado si fuera necesario imponerlo a los anarquistas por la fuerza, a fin de ofrecer una protección de los derechos igual para todos.

La refutación del argumento anarquista contra el Estado no es una empresa muy discutible. Más polémica es la idea desarrollada en la parte segunda de *Anarquía, Estado y utopía*, donde se trata de demostrar que todo lo que vaya más allá del Estado mínimo es injusto –más concretamente, que la redistribución estatal de la economía viola los derechos individuales y, por tanto, debe ser excluida. Este argumento se basa en la más celebrada contribución de Nozick a la filosofía política: su teoría de la justicia económica (o, como él la llama a menudo, la justicia en propiedades [*holdings*]. Esto recibe el nombre de «teoría del título justo» [*entitlement theory*].

Para explicar esta teoría, Nozick la contrasta con otros dos tipos de teorías que él rechaza. Un tipo consiste en los principios del «fin del estado» que «mantiene que la justicia en la distribución [de la riqueza] está determinada (...) por algún(os) principio(s) estructural(es)»[25]. Esto significa que dos distribuciones han de ser juzgadas por igual sólo si tienen la misma estructura (o «perfil»), aunque gentes distintas ocupen distintas posiciones en la estructura; por ejemplo, «que tenga yo diez y tú tengas cinco, y que yo tenga cinco y tú tengas diez son distribuciones estructuralmente idénticas». Cualquier principio que limite o regule la falta de igualdad, como el principio de diferencia de Rawls, pertenece a esta categoría. Nozick rechaza *todos* los principios que pretenden el fin del Estado porque no son *históricos*, esto es, son indiferentes al *modo* en el que la justicia de la redistribución *ocurrió* y a la manera en la que los individuos adquirieron sus propiedades. La teoría del título justo de Nozick está formada por principios de justicia históricos.

Algunos principios históricos, son embargo, deben ser eliminados; sobre todo aquellos que pertenecen a la categoría de principios de justicia

---

[25] *Ibid.*, p. 153.

«modelo» [*pattern*]. Un principio tal «especifica que la distribución ha de variar de acuerdo a dimensiones naturales». Tiene la forma «para cada uno, según tenga» –donde la casilla puede completarse con atributos como el «mérito moral, o las necesidades», o cualquier otra cosa–[26]. El argumento de Nozick contra los principios según «modelos» generaliza el argumento de Hayek contra la justicia social: son incompatibles con la libertad de los individuos para usar su riqueza como les plazca. Si fuera establecida una distribución modelo en algún momento, ella sería aniquilada necesariamente en el caso de que los individuos pudieran libremente (y por tanto de un modo impredecible) transferir parte de sus propiedades a otros por medio de compras, regalos, préstamos, etc. Nozick nos pide que elijamos una distribución modelo, de acuerdo con el gusto de cada uno, y la imaginemos puesta en práctica. Entonces, los individuos usarían su dinero para comprar lo que desearan y el modelo se desbarataría: algunos tendrían proporcionalmente más de lo que prescribe el modelo; otros proporcionalmente menos. Pero ¿no estarían todos mejor provistos (habiendo realizado lo que los economistas llaman las «ganancias del comercio»)? ¿Por qué la nueva distribución que trastoca el modelo no es tan justa como la del modelo si se ha originado, partiendo de la distribución original, a través de la libre elección de todos los implicados? Como Nozick aclara, «La libertad trastoca los modelos»[27]. Este argumento de Nozick es, sin duda, incontestable. Por ello, correctamente, su teoría del título justo no prescribe ningún modelo.

La teoría económica del título justo de Nozick consta de tres principios. El primero es un principio de justicia en la *adquisición*, que prescribe cómo una persona puede hacerse dueño de una cosa que antes no tenía dueño. El segundo es el principio de justicia en la *transferencia*, que especifica cómo puede alguien llegar a tener legítimamente la propiedad sobre una cosa que antes poseía otra persona. El tercer principio prescribe la *rectificación* de la injusticia. Según la teoría del título justo de Nozick, una distribución es justa (o cualquiera está legitimado a tener sus posesiones) si, y sólo si, el individuo ha adquirido lo que posee a través de una secuencia de transacciones de acuerdo con los principios de adquisición justa y de transferencia justa.

El párrafo anterior proporciona sólo la forma general de la teoría de la legitimación. Necesitamos por tanto conocer también los rasgos específicos de estos tres principios. El principio de rectificación es, en un claro sentido, secundario, y su discusión puede ser aplazada. Con todo, ha de ser considerado de importancia. El punto de vista de Nozick acerca de la justicia en la transferencia es sencillo: una persona se convierte en el (nuevo) legítimo propietario de algo que ya estaba legítimamente poseído, si, y sólo si, el propietario anterior se lo aliena libremente a él o a ella –ya sea mediante la donación (caritativa o de otro modo), legado, cambiado

---

[26] *Ibid.*, p. 156.
[27] *Ibid.*, p. 160.

en el mercado o a través de cualquier otro procedimiento–. Según Nozick, esto está implícito en el propio concepto de propiedad legítima. Se sigue de aquí que la imposición de tasas por parte del Estado para suministrar servicios de asistencia social –una transferencia obligada– es injusto. Para Nozick, una redistribución obligada de este tipo viola el imperativo kantiano: se sirve de algunas personas para el beneficio de otras. Es moralmente equivalente al robo.

¿Qué sucede con la justa adquisición (sin la cual, por supuesto, no puede surgir la cuestión de la transferencia justa o injusta en la teoría histórica de Nozick)? Aquí cabe apreciar una de las célebres lagunas de su teoría, puesto que Nozick no da una respuesta clara. Para la perplejidad de varios comentaristas, Nozick va a discutir este punto recurriendo en gran medida a Locke y su teoría de la adquisición mediante el trabajo: aunque la encuentra llena de deficiencias, no la sustituye con nada definido. Creo, aun así, que en la práctica, la teoría de Nozick de la adquisición justa no es muy diferente de la de Locke. Ciertamente, cree que, como principio general, el trabajo confiere la legitimidad. Cuando se *producen* bienes *nuevos*, la legitimidad depende para ellos de cómo hayan sido hechos. «Cualquiera que hace algo tras haber comprado o contratado los recursos que se necesitan en el proceso (...) está legitimado a poseerlo», dirá Nozick[28]. Parece deducirse de esto que una persona está legitimada para apropiarse de recursos que no pertenezcan a nadie, a fin de producir cosas; y si únicamente se sirve de recursos que no pertenecen a nadie para producir algo, debe convertirse en su propietario con todo derecho. Si es lícito el hecho de apropiarse de recursos que no tienen dueño a fin de producir algo, parecería ilógico no permitir la apropiación de recursos sin dueño a fin de usarlos directamente (Locke, aunque no Nozick, llama a estas transacciones la «mezcla del trabajo de uno» con los recursos apropiados).

Una conclusión similar puede ser extraída del célebre argumento de Nozick de que «los impuestos sobre las ganancias del trabajo son equivalentes a los trabajos forzosos»[29]. Esto, dice Nozick, significa «apropiarse de los resultados del trabajo de una persona, [lo que] es equivalente a apropiarse de sus horas»; le obliga a dedicar algunas horas de trabajo a fines que no son los suyos. Los que ponen impuestos a las ganancias laborales de una persona lo tratan como si, durante esas horas, *poseyeran* a la persona y sus habilidades. Se ríen de «la noción liberal clásica de la propiedad privada», en favor de una «noción de los derechos parciales de la propiedad en *otras* personas»[30]. Desde este punto de vista, los impuestos sobre las ganancias en el trabajo no son sólo un robo; son algo equivalente a la esclavitud (parcial).

[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*, p. 169.
[30] *Ibid.*, p. 172.

Sean cuales sean los méritos de este argumento, el punto principal es que afirma la injusticia de «la apropiación de los resultadòs del trabajo de un individuo», que, por derecho, le debería pertenecer a él. Por tanto, algo hecho por una persona a partir de recursos naturales sin dueño debe, según este razonamiento, convertirse en su propiedad. Si no fuera así, otros estarían legitimados para apropiarse de ello y, según el razonamiento de Nozick, de este modo se establecería una propiedad parcial, o una esclavitud parcial, de su fabricante. El trabajo, en otras palabras, es el justo título de la adquisición primigenia.

No es necesario decir que este principio no tiene nada que ver con el socialismo o con la oposición al capitalismo (no más de lo que tiene que ver la justificación de la propiedad mediante el trabajo hecha por Locke). Por «ganancias» justas del trabajo, entiende Nozick las que la gente está dispuesta a pagar por ello, o su resultado, en el mercado. Más aún, él incluiría en la categoría «trabajo» todas las formas de actividad económica, incluyendo la dirección de empresa; y remarca que sería deseable, y posible, ampliar el argumento contra los impuestos sobre las ganancias del trabajo a «los intereses, los beneficios capitalistas y demás»[31]. Él, sin embargo, no ofrece la ampliación de este argumento –ésta es una de las lagunas reconocidos en la argumentación de Nozick–. Sin embargo, asegura que cualquier tipo de política diseñada para «dar a cada ciudadano la concesión obligatoria de una parte del producto social total» es tan cuestionable como la fijación de impuestos sobre las ganancias del trabajo[32]. La redistribución estatal es moralmente equivalente a la esclavitud (parcial). Por tanto, no hay derecho a la vida en el sentido de un derecho a tener lo necesario para mantenerse con vida.

Sin embargo, Nozick pone un límite al derecho de apropiación –lo va a llamar «la estipulación lockeana»–[33]. Tal vez es éste un nombre equivocado. Locke impuso, como condición para la apropiación, que se dejara para los demás «tanto lo suficiente como lo bueno». La «estipulación lockeana» expuesta por Nozick significa que la apropiación no debe *empeorar* la situación de otros. Ahora bien, ¿comparado con qué?

Nozick admite que no puede dar una respuesta completamente satisfactoria al «problema de fijar la base [para una comparación correcta]»[34]. A pesar de esta laguna en el razonamiento, Nozick subraya que «un sistema que permite la apropiación y la apropiación permanente» en gran medida «aumenta el producto social» y suministra varias «fuentes de empleo», que la «estipulación lockeana» «(¿casi?) nunca habría podido llevar a cabo»[35]. Ella se llevará a cabo sólo en casos de «catástrofe», por-

---

[31] *Ibid.*, p. 170.
[32] *Ibid.*, p. 171.
[33] *Ibid.*, pp. 175-182.
[34] *Ibid.*, p. 177.
[35] *Ibid.*, p. 179.

que la «base de comparación es muy baja». ¿Por qué está tan baja? Aunque Nozick no lo señale explícitamente, parece aquí apoyar la comparación en una situación de *inexistencia de la propiedad*, donde todo el mundo es libre de usar cualquier cosa. Como Hume razonó convincentemente hace algún tiempo, un estado de las cosas así sería en verdad catastrófico: una cuasihobbesiana guerra de todos contra todos. La «condición de Locke» tiene un fácil cumplimiento. Incluso una catástrofe lo permitiría. Por ello, no es sorprendente que Nozick pueda concluir que «las operaciones libres de un sistema de mercado no llegarían realmente a chocar con la condición de Locke». Incluso si el mercado libre, por ejemplo, no suministra nada a los incapacitados, no puede *empeorar* su situación. No pueden pretender más de lo que tienen, incluso si no tienen nada[36].

No es sorprendente que una teoría tan dura no haya sido aceptada por muchos. Solamente dos críticas serán tratadas aquí. La primera es que la conclusión de Nozick no se extrae de sus premisas. Su premisa básica, recordemos, es el valor de una vida «llena de sentido», definida como una vida que toma su forma de acuerdo con un «plan global» surgido de la elección personal. Sería absurdo discutir que una persona rica, gravada como parte de un esquema de redistribución para ayudar a los pobres, está por esto mismo impedida para vivir una vida llena de sentido. Por el contrario, se puede afirmar que con esta medida muchas más vidas llegarán a estar llenas de sentido. El valor de una vida llena de sentido no justifica la moralidad de restricciones indirectas de Nozick, que, de hecho, parece encarnar más bien el principio de que ninguna vida individual debería hacerse *menos* significativa, incluso en el grado mínimo, a través de la coerción bajo cualquier tipo de fin –en tal medida que en ningún *momento* de su vida un individuo debería quedar privado del pleno sentido, sea cual sea el coste.

Pero, en segundo lugar, hay razones para pensar que Nozick nunca ha intentado que su teoría del justo título se pusiera en práctica. Hacerlo es probablemente imposible. Según dicha teoría, una distribución de los bienes *ahora* es justa si, y sólo si, es el resultado de una secuencia de adquisiciones y transferencias justas, desde el comienzo de la historia humana hasta el momento presente. Lo que esto nos dice es que la distribución presente, en todos los países, es desesperadamente injusta. Ha sido mayoritariamente influida por los actos de violencia que pueblan la historia. ¿Qué deberíamos hacer entonces? Teóricamente, deberíamos aplicar aquí el concepto de Nozick de rectificación de la injusticia, es decir, sacar a relucir cuál sería la situación si no *existiesen* esos actos de apropiación injusta. Pero esto no sólo es incognoscible, sino también imposible. Nozick escribe:

> Uno *no puede* servirse del análisis y de la teoría presentada [en este libro] para condenar ningún esquema particular de pagos por transferen-

[36] *Ibid.*, p. 182.

cia, a no ser que quede claro que no se puede aplicar ninguna consideración acerca de la rectificación de la injusticia para justificarlo[37].

Estas palabras podrían sorprendernos. En todo caso, parece (también, presumiblemente, para Nozick) que la condición indicada para la aplicación de la teoría no puede quedar satisfecha, al menos en lo que respecta a las transferencias a los pobres y, quizá, en ningún otro aspecto.

Hay otras sorpresas además en las partes tercera y final del libro de Nozick, quien defiende que el Estado mínimo suministra el «mejor marco para la utopía». La utopía, o «el mejor de los mundos posibles»[38], es el que permite que la mayor cantidad de gente posible viva lo más cerca posible de como desea vivir (una vida llena de sentido, podría decirse). Se ha señalado que el Estado mínimo está muy lejos de lograr esto. Nozick, pese a ello, defiende que el Estado mínimo suministra el mejor marco para la utopía porque permite una sociedad que contiene

> muchas y diversas comunidades en las que la gente puede entrar si son admitidos, o abandonarlas si lo desean, adoptando una forma de acuerdo a sus deseos; una sociedad en la que se pueda intentar la experiencia de la utopía, vivir diferentes estilos de vida, y perseguir visiones alternativas del bien tanto individualmente como en grupo[39].

Y continúa argumentando que su visión utópica, pluralista y libertaria puede crear un espacio para todos los estilos de vida que los antilibertarios deseen: puede contener muchas y diversas *comunidades*, incluidas las antilibertarias. Porque permite «gran libertad para elegir entre las comunidades (...) las comunidades particulares podrían tener restricciones internas (...) que los libertarios condenarían si fueran impuestas por el aparato de un estado central». Las comunidades pueden prohibir el capitalismo, u obligar a la redistribución económica entre sus miembros, pero también pueden negarse a permitir que los miembros individuales opten por acuerdos ajenos a ella[40].

¿Por qué? ¿Cuál es la diferencia relevante entre los Estados y las comunidades? Nozick señala esta cuestión, pero no la responde satisfactoriamente. No puede afirmar que las comunidades se juntan por voluntad propia, porque es posible y habitual el hecho de nacer dentro de una comunidad; tampoco que cualquiera es libre para abandonarla, desde el momento en que muchos Estados también lo permiten. Incluso Nozick permite la posibilidad de una sociedad sin «instituciones capitalistas que funcionen», si es ésa la voluntad de sus comunidades; por la misma razón

---

[37] *Ibid.*, p. 231.
[38] *Ibid.*, p. 298.
[39] *Ibid.*, p. 307.
[40] *Ibid.*, p. 320.

no habría «comunidades no comunistas viables» y los individuos recalcitrantes no tendrían más posibilidad que conformarse. «Además, los otros no les obligan a conformarse y sus derechos no son violados»[41]. Esto parece ser una distinción sin diferencias reales. Nozick casi parece admitirlo cuando escribe, en la última frase de esta sección: «No veo my claro mi camino a través de estas cuestiones»[42].

Es posible, con cierta perspicacia, ver cómo estas dificultades van a desbrozar el camino a la retractación de Nozick en el artículo «The zigzag of politics». En este artículo, va a tratar nuevamente la cuestión del derecho de una mayoría democrática a usar el aparato del Estado para perseguir sus «fines conjuntos», «a causa de la importancia simbólica [para nosotros] de una preocupación sociopolítica por los problemas: como un modo de que adquieran una importancia urgente»[43]. Nozick considera ahora que esta forma de propia expresión colectiva es un aspecto importante en el marco de una vida llena de sentido. Por tanto, ayudar a los que lo necesitan a través de la acción del Estado puede, apropiada y legítimamente, expresar nuestra preocupación por nuestros prójimos. Para algunos, esta nueva aproximación más permisiva al Estado del bienestar puede resultar aún insatisfactoria. Lo cierto es que Nozick no indica todavía que el indigente tenga algún derecho a la ayuda, tampoco que el rico, o cualquier otro, tenga la obligación de ayudarlos –sólo que esto debe hacerse, por vía estatal, si lo desea la mayoría.

Es una postura extraña para un antiguo individualista. Aun así, Nozick se va a esforzar por prevenir a los «objetores de conciencia» de una política tal financiada por el Estado[44]; ellos podrían demandar que sus impuestos no son utilizados para favorecerlos, pero él se desvía hacia otro programa gubernamental, o a la caridad. Por supuesto, esto es desesperadamente impracticable –y no está claro, desde las premisas de Nozick, por qué un individuo debería ser obligado a contribuir a cualquier meta–. El resultado del segundo de los pensamientos de Nozick no es otro que la confusión. De ahí que sea el auténtico libertarismo de *Anarquía, Estado y utopía*, aunque difícil de digerir, su más significativa contribución a la filosofía política.

---

[41] *Ibid.*, pp. 321-322.
[42] *Ibid.*, p. 323.
[43] Nozick, *The Examined Life*, *op. cit.*, pp. 287-288.
[44] *Ibid.*, p. 290.

XII

JÜRGEN HABERMAS: ÉTICA DEL DISCURSO Y DEMOCRACIA

Jürgen Habermas, nacido en 1929 en Düsseldorf, es el único filósofo político tratado detenidamente en este libro, cuyas principales obras no han sido escritas en lengua inglesa. De ahí que los estudiantes de su pensamiento que no tengan conocimiento del alemán hayan de confiar en las traducciones disponibles. Sin embargo, no puede decirse que Habermas no tenga, gracias a sus escritos, una presencia dominante en la teoría política y social no sólo en lengua inglesa, sino en otros lugares. Su pensamiento está jalonado por diversas etapas. Alcanzó notoriedad como líder representativo de la nueva Escuela de Frankfurt y de su teoría crítica, una posición, surgida en tiempo de entreguerras, que ya fue discutida anteriormente en relación con Herbert Marcuse. En 1956, Habermas llegó a ser el asistente de uno de sus miembros más representativos, Theodor Adorno, quien en ese momento regresaba al instituto de Frankfurt para la Investigación Social en su nueva etapa después de la guerra. De 1964 a 1971, y de nuevo, de 1982 a 1994, Habermas fue profesor de filosofía y sociología en esta misma ciudad. Sin embargo, pese a recibir la herencia del pensamiento frankfurtiano, no puede afirmarse que sea estrictamente un simple continuador de este planteamiento. Es más, no se puede buscar una definición de su posición sin atender a esa continua relación que, en sus diversas etapas, va a mantener con la tradición frankfurtiana; en última instancia, se podría decir con toda justicia, que Habermas deja atrás a esta tradición.

Habermas no es sólo un escritor extremadamente prolífico, también es el autor de numerosos libros y artículos, algunos de los cuales no serán aquí ni siquiera mencionados. En las páginas siguientes, haremos referencia a los libros de Habermas acudiendo a sus títulos en inglés. Ahora bien, también será necesario distinguir entre los libros escritos bajo un hilo conductor (traducidos como tales del alemán) y las diversas colecciones existentes de ensayos (por supuesto, igualmente traducidos pero no siem-

pre agrupados en forma de libro en ambas versiones del mismo modo). En el primer caso, se darán los datos correspondientes a la publicación en lengua alemana.

No cabe duda de que el libro clave de la primera etapa del desarrollo intelectual habermasiano es *Conocimiento e interés*, publicado en 1968 (un año tremendamente significativo para comprender la culminación del movimiento estudiantil de protesta de los años sesenta). Una obra en la que Habermas entra en escena fundamentalmente como el heredero de la Escuela de Frankfurt. A esta misma fase corresponden dos colecciones de ensayos, *Towards a Rational Society* [*Hacia una sociedad racional*] y *Theory and Practice* [*Teoría y práctica*]. Después de este paso, el pensamiento habermasiano comenzará a desarrollarse en nuevas direcciones. Una de estas direcciones va a ser la representada en su libro ***Legitimation Crisis*** [***Crisis de legitimación del capitalismo tardío***], una obra que, sin embargo, le abocará a una especie de callejón sin salida intelectual y que no volverá a ser por tanto mencionada. Mucho más significativa en este sentido va a resultar una tendencia del pensamiento habermasiano que, aunque puesta de manifiesto mucho tiempo antes –en realidad, en su primer libro importante, ***The Structural Transformation of the Public Sphere*** (publicado en 1962)–, paradójicamente había sido en alguna manera perdida de vista tras su primera aparición. Esta línea va a ser retomada y explicada con mucho más detenimiento, aunque desde un punto de vista más abstracto, en una obra compuesta de dos volúmenes titulada ***Teoría de la acción comunicativa***, considerada por muchos como el ***magnum opus*** habermasiano. Un trabajo que contiene, entre otras cosas, un explícito ajuste de cuentas con los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, especialmente con Horkheimer y Adorno. Una gran parte de las colecciones de ensayos contiene discusiones acerca de temas afines –así, y de manera notable, ***Communication and the Evolution of Society***, ***Moral Consciousness and Communicative Action*** [***Conciencia moral y acción comunicativa***] y ***Justification and Application***–. Finalmente, hay que decir que Habermas tratará de extrapolar expresamente su «teoría de la acción comunicativa» al marco legal y gubernamental en ***Between Facts and Norms***, obra publicada en 1992.

Como ya fue subrayado anteriormente, Habermas es un autor extremadamente prolífico. Mas él es también un escritor extremadamente difícil (algo que puede decirse tanto del original alemán como de las traducciones inglesas de su obra). El estilo de su escritura es (con la única excepción del temprano ***Structural Transformation of the Public Sphere***) tremendamente sinuoso, repetitivo y extraordinariamente abstracto. Revela pocos signos de habilidad literaria y apenas puede ser leído con deleite. Habermas no es sino un voraz lector y un erudito dotado de un saber enciclopédico que disfruta incorporando las ideas de otros autores en sus propias síntesis, sobre todo después de haber sometido su obra a juicio y

a objeto pormenorizado de estudio. Un tratamiento este que contribuye en gran medida a hacer prolijos sus libros, aunque sin hacerlos más accesibles o fáciles de seguir. Con toda probabilidad, las dificultades y deficiencias del estilo habermasiano han servido en la actualidad para incrementar su poder de seducción en ciertos ámbitos. Un fenómeno que es, en cierta medida, positivo, toda vez que, a pesar de toda crítica estilística, Habermas ha sido capaz indudablemente de producir un significativo e interesante cuerpo teórico –incluso, frente a un gran número de sus contemporáneos de gran renombre, en los que una prosa oscura y altamente abstracta no hace sino enmascarar su pobreza de ideas.

Conocimiento e interés es el primer libro importante publicado por Habermas después de acceder a la plaza de profesor en Frankfurt, en 1964. De algún modo, reflejando y tratando de dar respuesta a la tendencia de rebelión radical que dominaba la década de los años sesenta, el libro conectaba en esa medida con las preocupaciones de la «teoría crítica» de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que en ese momento era redescubierta y muy apreciada por la llamada izquierda «revolucionaria» (de un modo tan considerable que hasta había provocado, todo sea dicho, el asombro de sus fundadores originales, Max Horkheimer y Theodor Adorno, que por entonces habían modificado en gran medida sus puntos de vista y que, a diferencia de, por ejemplo, Herbert Marcuse, habían abandonado toda aspiración revolucionaria e incluso política). Esto no quiere decir, empero, que Habermas fuera en esa época partidario de la violencia revolucionaria. En la línea de la teoría crítica de la primera generación frankfurtiana, *Conocimiento e interés* no era sino una obra escrita contra el «positivismo» y, más particularmente, contra la ciencia social «positivista», considerada por Habermas no sólo como un planteamiento filosóficamente ingenuo, sino también políticamente perjudicial. El positivismo presupone ingenuamente que la *ciencia* no aporta más que conocimiento del mundo tal como actualmente es, así como que el acercamiento «científico» es el mejor y único modo de acceder al conocimiento y, en esa medida, ha de ser aplicado al ámbito social del mismo modo que ya lo ha sido con éxito en la naturaleza, con objeto de producir una ciencia social fundamentalmente similar a la de la ciencia natural. Otro principio del «positivismo» es que, dado que los juicios de valor no pueden ser establecidos a través de métodos científicos, no hay conocimiento sino de *hechos*, mas no de valores (tales como la moralidad, etc.). La ciencia, incluyendo también a la ciencia social, es así necesariamente una ciencia «libre de valores» (tal como el propio Max Weber afirmaba tiempo atrás).

La ingenuidad de esta perspectiva estriba en que niega la relación existente entre conocimiento e interés –es decir, la dependencia del conocimiento humano de intereses y, por tanto, de fines y valores–. La ciencia natural se forma tanto a la luz del carácter de los intereses humanos en el mundo natural como del propio mundo natural en cuanto tal. Según Habermas

–recurriendo aquí a los desarrollos de C. S. Peirce y a Wilhelm Dilthey–, «las ciencias empíricas contienen información acerca de la realidad desde el punto de vista del posible control técnico»[1]. Es decir, nuestro interés acerca del mundo natural radica fundamentalmente en nuestro deseo de utilizarlo para nuestros fines humanos, de ahí que la ciencia responda a este interés. No es simplemente un accidente afortunado el hecho de que la ciencia natural nos permita un «conocimiento técnicamente utilizable»[2], no es algo inherente a la naturaleza en cuanto tal que el conocimiento del mundo deba ser utilizable de este modo. Si la ciencia natural se estructura de este modo es porque, más bien, esta organización es inherente a nosotros mismos y al carácter «técnico» de nuestro interés por la naturaleza. La meta de esta ciencia «analítico-empírica» no es sino el descubrimiento de las leyes empíricas universales, que permiten a los seres humanos la manipulación de la naturaleza para sus propios fines (como Habermas apunta, «el conocimiento nomológico es técnicamente aprovechable»)[3]. Esta meta está determinada «antropológicamente».

A diferencia de Marcuse, Habermas no recusa la actitud «instrumental» ante la naturaleza en cuanto tal, más bien la contempla (igual que Popper) como una dimensión ligada –aunque de un modo mucho más sistemático y efectivo– al conocimiento de sentido común del mundo que sirve a la acción humana con respecto a fines. Ella surge de «estructuras de la vida humana» de una especie que necesita trabajar para poder vivir. Es en este contexto donde Habermas va a mantener un diálogo con Marx, incluso hasta el punto de estar de acuerdo con que es a través del trabajo y de sus exigencias donde el hombre llega a conocer su medio ambiente natural. Ahora bien, él se va a alejar de Marx (y así se sitúa en la línea de Marcuse y de la Escuela de Frankfurt) cuando rechaza la posible extensión de esta «ciencia natural» al ámbito social. Es aquí donde cabe advertir el error del positivismo, un error en el que también Marx cayó involuntaria y lamentablemente.

De ahí que el modo mediante el que hacemos –y debemos hacer– referencia a los seres humanos en su mutua interacción social sea, insiste Habermas, bastante diferente del modo en el que los hombres se refieren a su medio ambiente natural, así como impone un tipo diferente de exigencias y, en esa medida, requiere un tipo diferente de conocimiento. O, dicho de otro modo, como se verá, implica concebir dos tipos distintos de conocimiento. Los seres humanos *qua* seres sociales *interactúan* entre sí, y por tanto necesitan conocerse entre sí. Una necesidad que es llevada a cabo a través de un *lenguaje* compartido (en una expresión que tendrá gran calado en el curso posterior de su pensamiento, Habermas va a definir

---

[1] J. Habermas, *Knowledge and human Interests*, trad. J. J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1972, p. 162 [ed. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
[2] *Ibid.*, p. 191.
[3] *Ibid.*, pp. 302, 308.

esta interacción humana, que hunde sus raíces en el lenguaje, como una *acción comunicativa*»[4]. De esto se sigue necesariamente, según la opinión de Habermas, que el carácter de nuestro interés en el mundo social y, en esa medida, de nuestro conocimiento acerca de él, debe diferir de nuestro interés técnico inherente a nuestro conocimiento del mundo natural. A este conocimiento e interés propio del ámbito social Habermas lo llama «práctico» o conocimiento «prácticamente efectivo»[5]. Lamentablemente, se trata de una terminología no muy acertada, por lo menos en inglés. Una expresión usada por Habermas más informativa, aunque más aparatosa, para designar este interés y conocimiento en cuestión va a ser la de «entendimiento mutuo orientado a la acción»[6].

El conocimiento constituido por este interés existe en dos niveles. Por un lado, todos los seres humanos lo adquieren a través de los progresos de socialización, los cuales les proporcionan una imagen estructurada lingüísticamente de su mundo social y les capacita para participar en él. Ahora bien, por otra parte, también existe un nivel «científico» de este tipo de conocimiento. Las ciencias orientadas a la búsqueda de este conocimiento son llamadas por Habermas, distintamente, como ciencias hermenéuticas, ciencias histórico-hermenéuticas y ciencias culturales[7]. Ciertamente, parece que para Habermas estos tres términos son sinónimos –una sinonimia esta que podría aclarar algunas cuestiones–. Aquí el punto de vista de Habermas aparece netamente influido (incluso excesivamente influido, podría decirse) por el de Dilthey. «Hermenéutica» mienta un proceso interpretativo, y fue un término originariamente atribuido a esas disciplinas interesadas en la interpretación de los textos. Dilthey extendió este término y lo aplicó a las «ciencias humanas» en general. A decir verdad, estas ciencias están implicadas, como Habermas apunta, en un esfuerzo por «aprehender» o comprender el mundo mental compartido que estructura las interacciones de los seres humanos sociales. De todas formas, entender una sociedad no es exactamente lo mismo que entender un texto, ya que implica algo más que entender su lenguaje.

Sin embargo, resulta evidente que el propósito habermasiano no es el de confinar el conocimiento social a un ámbito, por así decirlo, práctico o a las ciencias hermenéuticas. La razón es que estas ciencias no son *críticas*. Ellas se bastan a sí mismas y, en cierta medida, establecen las visiones de mundo y las tradiciones; es decir, no dirigen su atención hacia los temas de *poder* o de constricción social, así como a las cuestiones de legitimación que se derivan de éstas[8]. Dicho de otro modo, las ciencias hermenéuticas no están en situación de contestar al tercero de los «intereses huma-

[4] *Ibid.*, pp. 191-192.
[5] *Ibid.*, pp. 310, 191.
[6] *Ibid.*, p. 195.
[7] *Ibid.*, pp. 191, 193, 309.
[8] *Ibid.*, p. 313.

nos constitutivos de conocimiento», a saber, el interés *emancipatorio*[9], el interés en el conocimiento susceptible de «liberar la conciencia de su dependencia a poderes hipostasiados»[10]. Más tarde se volverá a esta cuestión de cuál es el remedio adecuado para este tipo de patologías. Antes de ello, se deberían examinar los puntos de vista habermasianos con respecto a las implicaciones de la ciencia social positivista.

En una declaración sintética de su posición, Habermas plantea sus objeciones contra el positivismo en los siguientes términos:

> La autocomprensión positivista de las ciencias monológicas permite la sustitución de la acción ilustrada por la tecnología. Ella dirige la información científica desde un punto de vista ilusorio, a saber, la dominación práctica de la historia puede reducirse al control técnico del proceso objetivado, [...] introduce la conducta vital en el sistema de comportamiento propio de la acción instrumental. La dimensión en la que los objetos que actúan podrían llegar racionalmente a un acuerdo sobre las metas y fines queda sometido a (...) un mero decisionismo entre sistemas de valor cosificados y creencias irracionales»[11].

Éstas son, según Habermas, las consecuencias derivadas de menospreciar el «interés constitutivo del conocimiento emancipatorio».

Este importante pasaje necesita ser traducido. Ha de subrayarse que la crítica habermasiana del positivismo tiene una doble vertiente: filosófica y política. La doctrina positivista de la ciencia libre de valores (que implica que los juicios de valor no son conocimiento, toda vez que éstos no son ni siquiera objeto de discusión racional) reduce las elecciones políticas a decisiones arbitrarias en manos de «líderes», en lugar de promover una discusión democrática racional y un posible acuerdo (sobre la «acción ilustrada»), hasta en el marco de sistemas políticos supuestamente «democráticos»[12]. Esta identificación positivista entre conocimiento y ciencia nomológica implica que la política «racional» debe adoptar la forma «instrumental» de aplicación de leyes estructuradas bajo un «control técnico» –presumiblemente, bajo seres humanos–. Al hilo de esta conexión, Habermas, con notable y comprensible disgusto, hace referencia a un gran número de técnicas de comportamiento avanzadas por el futurólogo Herman Kahn, que incluyen técnicas de propaganda, técnicas de control genético, incluso técnicas susceptibles de influir en la zona cerebral por medio de estimulación electrónica[13]. Por decirlo de otro modo, la

---

[9] *Ibid.*, p. 314.
[10] *Ibid.*, p. 313.
[11] *Ibid.*, p. 316.
[12] Cfr. J. Habermas, *Toward a Rational Society*, trad. J. J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1971, pp. 67-68.
[13] *Ibid.*, p. 117.

ciencia social técnica entendida en términos positivistas se convierte, a ojos de Habermas, en un instrumento para que algunas personas ejerzan un cierto poder sobre otras. Algunas veces, este ejercicio del poder asume la forma de una casta «tecnocrática». Los técnicos expertos pueden pretender el acceso al poder desde razones positivistas en la medida en que son los poseedores del único conocimiento social relevante y racionalmente válido. De esta manera ellos, como afirma Habermas, usan la ciencia y la tecnología como una «ideología».

Es evidente que la crítica habermasiana se asienta en parte en una posición *moral* de rasgos más o menos kantianos. El conocimiento técnico es un conocimiento que permite que el objeto cognoscitivo sea tratado como un medio para los fines de aquel que usa el conocimiento. Tal conocimiento, perfectamente apropiado en lo que respecta al mundo natural, es moralmente inaceptable en relación con el ser humano. Sin embargo, resulta curioso que Habermas no rechace totalmente, o no en su totalidad, consistentemente las ciencias naturales nomológicas (o, como él las denomina, «ciencias sistemáticas de la acción social») tales como la economía, la sociología y la ciencia política. Ahora bien, las aserciones legales de estas ciencias sí que van a ser objeto de sospecha para Habermas. Se hace necesario distinguir, según él, entre aquellas que aprehenden «regularidades invariables de la acción social como tal» y aquellas que sirven de función ideológica, a saber, a la «congelación» de relaciones de dependencia que, en principio, pueden ser transformadas»[14]. En otras palabras, Habermas identifica aparentemente a muchas de las «leyes» sociales (aunque no a todas) no sólo como armas para el ejercicio del poder (de los poderosos sobre los más indefensos) en estructuras sociales dadas, sino también (a través de la falsa pretensión de que estas leyes son universales e inalterables) como instrumentos para perpetuar la desigualdad en los cuales puede implantarse un control técnico sobre los menos poderosos. Lo que llama la atención a Habermas podría describirse de esta manera. Una ley sociológica de la forma «si X se realiza, la gente hará Y», puede ser usada para controlar o manipular a la gente y, en esa medida, expresa «relaciones de dependencia». Mas la pretensión de que tal enunciado constituye una ley social invariable y universal sólo podría ser verdad si se creyera en ella como verdadera –si la gente creyera que ninguna estructura social alternativa podría modificar esa situación, o que no existiera una posible manera de resistir a ese resultado Y–. Si *se* cree en esto, la ley universal en cuestión podría llegar a convertirse en una suerte de profecía *self-fulfilling*, esto es, susceptible de hacerse real en virtud de sus propios presupuestos y, por tanto, «congelar [...] las relaciones de dependencia que en principio pueden ser objeto de transformación». Pero Habermas también admite que no todas las leyes sociales universales son de este

[14] Habermas, *Knowledge and Human Interests*, *op. cit.*, p. 310.

tenor –algunas son genuinamente universales sociales–. Ahora bien, no queda claro si estas últimas son necesariamente leyes «técnicas» orientadas al posible control (de la gente).

El remedio habermasiano para las limitaciones y deficiencias tanto de la ciencia nomológica como de la ciencia social hermenéutica es la teoría crítica o la «crítica» como tal, incluyendo como tal en particular la crítica de las ideologías. Un elemento esencial de su aproximación es lo que Habermas llama «autorreflexión»[15]. Por ella comprende, ante todo, la puesta en marcha de una conciencia reflexiva acerca de las limitaciones positivistas. En esa autorreflexión, «la información acerca de las conexiones legaliformes desencadena un proceso de reflexión en la conciencia de aquellos de quienes las leyes tratan, y así emancipa o, al menos, es susceptible de emancipar a los últimos de la sujeción a las «leyes» en cuestión. «La conciencia irreflexiva, uno de los presupuestos iniciales de tales leyes, puede ser transformada» de forma que la ley se haga inaplicable en tal caso. Este tipo de autorreflexión crítica es emancipatoria: sirve al interés cognitivo emancipador porque produce un conocimiento susceptible de liberar a los hombres de la «dependencia de los poderes hipostasiados». Merece la pena señalar que este método de liberación opera enteramente en el ámbito de la conciencia. A diferencia de Marx o de Marcuse, Habermas no va a seguir abogando por la acción política violenta o de otro tipo como medio de liberación. Sin embargo, no queda totalmente claro en qué medida considera el cambio de conciencia como algo suficiente por sí mismo.

Habermas tiene, por supuesto, razón en sugerir que la gente puede ser incitada a liberarse por sí misma de su condición a través de la reflexión y, por tanto (con toda probabilidad) que pueda «falsar» una supuesta ley si la reflexión conduce al deseo de hacerlo así. Sin embargo, su crítica política de la ciencia social «nomológica» parece desacertada. Aunque algunas leyes de este tipo *puedan* ciertamente utilizarse como medios de una cuestionable manipulación social y psicológica, cabe afirmar que esta posibilidad no es inherente a la idea de leyes sociales o incluso a la tecnología social. Lo que Popper llamaría una ingeniería social fragmentaria puede claramente utilizarse tanto con buenos como con malos fines, y sin que esto conlleve necesariamente una dimensión opresora o manipuladora (en un sentido peyorativo) acerca de los medios a emplear. Un caso significativo en este sentido son las técnicas de gestión de demanda keynesianas (por ejemplo, tratando de remediar el desempleo a través de presupuestos deficitarios), acerca de las cuales lo único que cabe decir en contra es que, aparentemente, han dejado de funcionar. Incluso la autorreflexión –tal como Habermas la denomina– podría ser descrita como una técnica de emancipación –ciertamente, así lo sugiere entendiéndola como un *medio* para ese *fin*–. Como Marcuse, Habermas identifica erróneamen-

---

[15] *Ibid.*

te la relación entre los medios y el fin con el uso de recursos (naturales o humanos) como medios –obviamente, la primera es una categoría bastante amplia–. Habermas parece reconocer la fuerza de esta posible crítica en su última obra, donde su crítica del instrumentalismo en la sociedad se hace mucho más compleja y matizada.

Ahora bien, que sea posible hablar de una técnica de emancipación sugiere que ésta no es realmente un «interés cognitivo constitutivo de conocimiento» comparable a nuestro interés técnico por la naturaleza y a nuestro así llamado interés práctico en el funcionamiento de nuestra sociedad. La libertad o, como resalta también Habermas, la autonomía responsable (*Mündigkeit*)[16] es un valor y una meta para algo, pero no para todo. Es decir, aunque es un valor y una meta entre otras, va ser una instancia muy apreciada por Habermas. Sin embargo, en *Conocimiento e interés*, él va a propugnar lo contrario: «El interés humano en la autonomía y en la responsabilidad no es una mera ilusión, pues puede ser aprehendido *a priori*»[17]. Esta pretensión es parte de la disputa de Habermas con el positivismo: frente a éste, él cree en la posibilidad de valores racionales y objetivos. El caso de la autonomía como un interés o como un valor objetivo, *a priori*, sin embargo, no es más que aludido someramente en *Conocimiento e interés*. Se dice aquí que este interés es inherente a «lo que nos separa de la naturaleza», a saber, el *lenguaje* (brevemente, porque el conocimiento verdadero depende de la libre discusión). Habermas parece haberse dado cuenta de que él no había hecho lo suficiente para asentar su posición en este punto concreto. En su último trabajo, la empresa de demostrar la posibilidad de valores objetivos y racionales va a resultar predominante. Una posición esta que va a quedar ligada al análisis lingüístico, así como a la relación entre (la igualdad) libertad y verdad. La noción de un interés constitutivo de conocimiento emancipatorio parece, sin embargo, haber sido dejada de lado. Su lugar ha sido ahora asumido por un minucioso análisis del concepto de «acción comunicativa», un concepto que ya había sido introducido por Habermas en *Conocimiento e interés* en relación con un conocimiento más «práctico» que emancipatorio[18].

La *Teoría de la acción comunicativa* es, así pues, el *magnum opus* habermasiano. Se trata de una obra en la que se distinguirán diversos «modelos» o tipos de acción, entre los cuales sólo dos van a recibir nuestra atención: la acción «teleológica» y la acción «comunicativa»[19]. La acción teleológica va a definirse como una acción encaminada a obtener un fin por parte del sujeto agente mediante la elección de apropiarse (por lo menos aparentemente) de

---

[16] *Ibid.*, p. 311.
[17] *Ibid.*, p. 314.
[18] *Ibid.*, p. 192.
[19] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, trad. T. McCarthy, Londres, Heinemann, 1984, p. 85 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].

ciertos medios[20] –de este modo es, en cierta medida, una acción muy similar a la que Max Weber llamaba *zweckrational*, una expresión que literalmente significa «racionalidad de fines», pero que se traduce con cierta frecuencia por «racionalidad instrumental»–. Como se verá, el hecho de que una noción de racionalidad se introduzca aquí como una definición de la acción es extremadamente significativo. Podemos así constatar la continuidad entre este tipo de acción y el «interés técnico», que tanta relevancia tenía en los primeros trabajos de Habermas. En este tipo de acción, sólo se requiere un único sujeto agente, orientado al mundo físico en tanto posible fuente de medios para sus propios fines. Ahora bien, Habermas percibe cómo un agente es capaz de adoptar una actitud similar ante otros seres humanos –otros agentes– «cuando pueden influir en el cálculo del éxito del agente las decisiones» realizadas por otro agente o agentes. A este tipo de acción teleológica Habermas la denomina acción *estratégica*. Debería subrayarse (aunque Habermas no lo hace expresamente) que la acción estratégica no está necesariamente (en realidad, no normalmente) desligada de la moral y de otras normas. En realidad, una acción estratégica no constreñida moralmente sería una monstruosidad.

El segundo tipo opuesto de acción es la acción comunicativa, que va a ser definida por Habermas según los siguientes rasgos. Ella va a «hacer referencia a la interacción entre, al menos, dos sujetos capaces de discurso [...] que establecen relaciones interpersonales [...] los actores buscan alcanzar un entendimiento acerca de la situación de la acción y de sus planes con objeto de coordinar estas acciones por medio de un acuerdo»[21]. El lenguaje, como Habermas pone de manifiesto, es un elemento central de este modelo. Como veremos, la definición citada hace alusión e incluso asume implícitamente toda una filosofía moral y política. Ciertamente, aunque se necesitaría tratar con más detalle esta cuestión, por el momento habría que subrayar que las implicaciones filosóficas del concepto de acción comunicativa dependen en realidad, desde el punto de vista habermasiano, de que la acción comunicativa se corresponda con su apropiada forma de racionalidad: la racionalidad comunicativa; del mismo modo que a la forma de acción estratégica o tecnológica corresponda una forma instrumental teleológica o estratégica de racionalidad, que signifique la adaptación racional de los medios a un fin[22]. En realidad, se puede decir verdaderamente que para Habermas la racionalidad comunicativa es la forma más fundamental e integral. Es un concepto clave de su pensamiento que debe ser explicado y examinado en todas sus implicaciones. Mas antes de hacerlo, hay que llamar la atención sobre cómo el propio Habermas lo utiliza con la intención de plantear una crítica de la concepción sociohistórica weberiana de la racionalización característica de la moder-

[20] *Ibid.*, p. 85.
[21] *Ibid.*, p. 86.
[22] *Ibid.*, pp. 10, 14.

na civilización occidental y, por tanto, de la interpretación de la Ilustración ofrecida por Max Horkheimer y Theodor Adorno.

Como ya se explicó con cierto detalle en un capítulo anterior, el propósito de Weber no era otro que analizar la reciente historia de la civilización occidental a la luz de dos tipos de racionalización: la racionalización de la acción y la racionalización del pensamiento. El primero de los conceptos forma parte completamente de la *Zweckrationalität*, la racionalidad instrumental, la adaptación orientada de los medios a un fin. Un fenómeno que se pone de manifiesto en el proceso de burocratización, en la tecnología moderna y en el capitalismo de la maximización de los beneficios. Por racionalización del pensamiento cabe entender sobre todo la ciencia moderna, la cual se inserta en la racionalización de la acción por medio de la tecnología. Pese a que estas formas de racionalización han generado grandes beneficios bajo la forma de la mejora del conocimiento y de la eficiencia, el análisis weberiano de sus efectos no deja de ir ligado a una fuerte concepción pesimista. La racionalización del pensamiento implica el «desencantamiento» del mundo (en la visión del mundo cientificista la naturaleza es amoral, no hay valores objetivos). De ahí que la principal víctima de la acción racionalizada o de la eficiencia haya sido la libertad individual y la autonomía. Los teóricos frankfurtianos, Horkheimer y Adorno, hicieron suyo y acentuaron el lado pesimista del diagnóstico weberiano de la racionalización occidental, que ellos identificaban con la idea de Ilustración (o con «la Ilustración», por decirlo con intencionada ambigüedad). Por esta razón, ellos, como Habermas subraya, al igual que su colega Marcuse, fusionaron esta visión weberiana con su propia versión del marxismo: ellos de algún modo «interpretaron» a Marx a la luz de esta perspectiva weberiana. Bajo el signo de una racionalidad instrumental que se ha convertido en autónoma, la dominación de la naturaleza se relaciona con la irracionalidad de la dominación de clase[23]. Como Habermas ha señalado, esta fusión de problemáticas no va a representar ahora sino una inversión de la propia posición de Marx.

De ahí que Habermas cuestione la versión weberiana de la racionalización occidental y, en esa medida, también la fusión de Marx y Weber propugnada por Adorno y Horkheimer. Esto no va a significar un rechazo de los fenómenos analizados por Weber, ni tampoco su importancia. Su posición trata más bien de discutir que su diagnóstico sólo ofrece una imagen unilateral del proceso de racionalización y, en una gran medida, no su aspecto más significativo. Desde el punto de vista habermasiano, Weber no acertó a ver adecuadamente lo que denomina los «puntos de vista de la racionalización del mundo»[24]. Este planteamiento tiene que ver directamente con el asunto del desencantamiento y con la pérdida de va-

[23] *Ibid.*, p. 144.
[24] *Ibid.*, p. 180.

lores objetivos. Como Habermas expone, estos fenómenos son consecuencias relativamente tardías de la racionalización occidental. En el punto álgido del pensamiento de la Ilustración, representado, por ejemplo, de manera paradigmática por Condorcet, la ciencia como tal era contemplada –de un modo ingenuo– como un modelo para la «racionalización» de la vida social, para la emancipación política y para «la perfección moral del ser humano»[25]. De este modo Condorcet llega a comparar sin ningún reparo la «moral y la política» con las ciencias «físico-matemáticas». La confianza que revela esta comparación es intelectualmente indefendible, y no es extraño que haya quedado destruida. El proyecto habermasiano tratará así de restaurar la creencia ilustrada en la evaluación racional, pero sobre una sólida base filosófica. Al hacerlo así, no tendrá más remedio que apelar a un concepto de racionalidad comunicativa.

La racionalidad comunicativa, a juicio de Habermas, es más fundamental y «amplia» que la racionalidad instrumental analizada por Weber[26]. La racionalidad instrumental o final –la adaptación eficiente de medios a un fin– no es, así pues, un logro peculiarmente humano, incluso si es el ser humano quien la ha llevado a sus cotas más altas. También puede observarse en el comportamiento de los animales en términos generales, siendo en realidad condición de su supervivencia. Lo que es peculiar a los seres humanos es el lenguaje: las posibilidades de racionalidad y de racionalización son exactamente un nivel diferente que el lenguaje crea –precisamente porque no es sino un vehículo de comunicación y que sirve para ofrecer argumentos (argumentación)–. La racionalidad instrumental en cuanto tal se incrementa, naturalmente, gracias a la capacidad humana de hablar, discutir y convencer racionalmente, pero desde el punto de vista de Habermas éste no es el aspecto más importante de la racionalidad comunicativa.

Dado que los seres humanos son seres lingüísticos, Habermas sostiene que las acciones humanas están ligadas de un modo peculiar y específico a las expresiones lingüísticas y, por lo tanto, a lo que él denomina «pretensiones de validez susceptibles de crítica»[27]. De tal suerte que cualquier acción orientada a fines descansa en una cierta creencia efectiva o en creencias acerca del mundo que, si son verdaderas, convierten la acción en racional. Si se pregunta por la explicación o por la justificación de una acción (lo que es siempre una posibilidad entre animales humanos lingüísticos), se aguardaría a que el agente expresara en palabras la(s) creencia(s) efectiva(s) relevante(s). Él está así comprometido a decir la verdad acerca de estas creencias o, en lenguaje habermasiano, a reclamar validez de un cierto tipo, a saber, que lo que él dice es verdad. Ahora bien, tal pretensión es por definición criticable, esto es, está abierta a señalar la

---

[25] *Ibid.*, pp. 146-147.
[26] *Ibid.*, p. 10.
[27] *Ibid.*, p. 15.

evidencia contraria, etc. De ahí que una persona racional tenga que comprometerse a defender o modificar sus creencias efectivas a la luz de su evidencia pertinente. Si él defiende o modifica sus creencias, el agente, en tanto que él es racional, está comprometido a adoptar (y a seguir) creencias que serían adoptadas por todos los participantes racionales en un «discurso» semejante –en principio, aunque no necesariamente en la práctica (debido a la falta de tiempo, evidencia insuficiente, etc.)–. La racionalidad está en este sentido ligada al acuerdo o al consenso.

Para Habermas las pretensiones a la verdad no son el único tipo de pretensiones de validez inherentes a la acción y al discurso humanos. Sólo otro tipo de pretensión de validez es objeto de nuestro interés: la más importante, a saber, lo que Habermas denomina «corrección»[28] o, como diríamos nosotros, la justificación normativa.

> En el contexto de la acción comunicativa, no sólo llamamos racional a alguien cuando es capaz de proponer [una] afirmación [factual] y, cuando se critica, es capaz de defenderla, aduciendo las evidencias pertinentes, sino también a aquel que sigue una norma establecida y es capaz de justificar su acción frente a una posibilidad de crítica justificando su acción a la luz de expectativas legítimas de comportamiento[29].

En otras palabras, las acciones humanas tienen lugar tanto en un contexto normativo como en un marco factual, toda vez que implican pretensiones de validez «normativa» como pretensiones de verdad, pretensiones estas que por definición son criticables (si las acciones y los agentes han de ser considerados racionales) y apelan a una justificación racional. «El agente hace la pretensión de que su comportamiento es correcto en relación con un contexto normativo reconocido como legítimo». Sin embargo, existe una diferencia significativa entre hechos y normas: mientras los primeros no pueden ser criticados continuamente, los últimos sí lo pueden. El agente racional –o el hablante– por lo tanto reclama corrección también para las normas según las cuales él actúa[30]. No hace falta decir que la cuestión de cómo tal pretensión puede darse por buena (o, en la terminología aceptada por Habermas, «cumplida») es una cuestión tremendamente discutible. Basta con decir por ahora que Habermas cree aquí nuevamente que la racionalidad implica una orientación o una «intención» hacia el consenso discursivo del mismo modo que en la esfera factual.

Hasta aquí hemos visto cómo Habermas relaciona la acción racional con la racionalidad comunicativa y a ambas con el acuerdo (prometido o potencial). Ahora bien, Habermas revela aquí una fuerte pretensión, a saber,

---

[28] *Ibid.*, p. 307.
[29] *Ibid.*, p. 15.
[30] *Ibid.*, p. 307.

la de que el «acuerdo a alcanzar» no es sino «el *telos* inherente» del discurso humano en cuanto tal[31]. (Siendo absolutamente justos, lò que él dice es que el «alcanzar un entendimiento es el *telos* inherente del discurso humano». Sin embargo, Habermas trata normalmente el «entendimiento» y el «acuerdo» como conceptos sinónimos, y así lo hace explícitamente en este contexto). En otras palabras, la racionalidad comunicativa es en algún sentido inherente al uso humano del lenguaje. «Un acuerdo conseguido comunicativamente, o uno que se presupone consecuentemente en la acción comunicativa (...) ha de ser aceptado como válido por los participantes (...) Los procesos de entendimiento pretenden lograr un acuerdo que vincula las condiciones de un asentimiento racionalmente motivado con el contenido de una declaración». Ahora bien, ¿qué quiere decir Habermas con esta pretensión de que el acuerdo-entendimiento es el *telos* del discurso humano? Ciertamente, no que todo «acto lingüístico» tenga como meta tal acuerdo o entendimiento. «No toda interacción mediada lingüísticamente es un ejemplo de acción orientada a alcanzar entendimiento». Según la terminología utilizada por Habermas, algunos usos del lenguaje son, por ejemplo, estratégicos. Lo que Habermas desea plantear es «que el uso del lenguaje orientado a alcanzar entendimiento es el modo original del uso lingüístico»[32], del cual los usos instrumentales o estratégicos son parasitarios. Para apoyar esta tesis, él acude a la famosa distinción realizada por el filósofo inglés J. L. Austin entre actos lingüísticos ilocucionarios y perlocucionarios. «A mi modo de ver –escribe Habermas–, la distinción de Austin entre ilocuciones y perlocuciones logra su objetivo», y esto es precisamente lo que él necesita. Lamentablemente, sus argumentos aquí parecen algo débiles.

En su libro *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin analiza los actos de habla distinguiendo entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. El acto locucionario usa las palabras para expresar una proposición («dice algo»); el acto ilocucionario es la acción que un hablante realiza *al* decir algo (por ejemplo, prometer, ordenar o hacer un juicio); un acto perlocucionario es un *efecto* provocado en el mundo al decir algo, a través de un efecto en un oyente u oyentes (por ejemplo, atemorizando a alguien). El punto subrayado por Habermas es que los componentes esenciales del acto de habla son locucionarios e ilocucionarios; los efectos perlocucionarios (y las intenciones) son externos al acto de habla en cuanto tal, y sus intenciones en realidad pueden ser deliberadamente ocultadas por el hablante a sus interlocutores. Según Habermas, esto implica que el uso instrumental o estratégico del lenguaje es extrínseco a la naturaleza del lenguaje como tal. «El intento comunicativo del hablante y la intención ilocucionaria que él persigue se deduce del significado manifiesto de lo que se dice». Esto no sucede en el caso de las intenciones perlocucionarias y por lo tanto estratégicas. De este

[31] *Ibid.*, pp. 286-287.
[32] *Ibid.*, p. 288.

modo, Habermas concluye que la explotación instrumental o estratégica del lenguaje no es «un uso original del lenguaje»[33]. La acción comunicativa, por otro lado, no *consta* de actos de habla o de instancias de uso lingüístico, sino más bien de esas interacciones que están lingüísticamente *mediadas*, «en las cuales todos los participantes persiguen intenciones ilocucionarias y *sólo* intenciones ilocucionarias, con sus actos mediatos de comunicación».

Habermas parece suponer que el propósito de las intenciones ilocucionarias necesariamente implica el propósito del acuerdo o del entendimiento. Naturalmente, es cierto (y también banal) que la comunicación no puede funcionar a menos que el *significado* de lo que se comunica se entienda, y se entienda igualmente por todos aquellos involucrados. Sin embargo, Habermas pretende que «los actos de habla funcionen como un mecanismo coordinado para *otras* acciones», y que perseguir intenciones ilocucionarias «sin reservas» significa busca «armonizar (en los participantes) los planes de acción individuales con otros»[34]. Esto, según Habermas, es lo que define a la acción comunicativa. Ahora bien, resulta evidente que esta coordinación o armonización no es lo mismo que el acuerdo normativo. Si Habermas piensa esto, su argumento descansa en una equivocación. Lo que subraya más probablemente es que la coordinación de la acción facilitada por un acto ilocucionario exitoso (una promesa, una orden o un bautismo lingüístico) depende de un entendimiento recíproco, pero también de la aceptación de ciertas convenciones sociales que el uso del lenguaje, por así decirlo, transmite. En este sentido, los actos ilocucionarios implican un cierto consenso normativo. Ahora bien, si ésta es la tesis, cabe decir que sigue siendo poco convincente. Este tipo de consenso normativo es bastante diferente del consenso discursivo o argumentativo que se decía antes que estaba implícito en la racionalidad comunicativa.

Aunque el intento de Habermas de reforzar su argumento incorporando la teoría de los actos de habla de Austin fracasa, de ello no se deduce que su concepto clave de racionalidad comunicativa carezca de sentido o sea insignificante. Muy al contrario. Es éste el concepto que Habermas utiliza para corregir la excesiva interpretación pesimista de la racionalización occidental. Al hacerlo así, él va a recoger del filósofo fenomenólogo Husserl la idea del mundo de la vida. El mundo de la vida ha sufrido su propio proceso histórico de racionalización en el sentido de la racionalidad comunicativa. El sentido y significado de esta idea será ahora objeto de explicación.

¿Qué es el mundo de la vida? Según Habermas, es uno de los dos aspectos o componentes de la sociedad, el otro es el «sistema» (social)[35]. El segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa*, de hecho, lleva el título de *Mundo de la vida y sistema*. El mundo de la vida, nos dice Habermas,

---

[33] *Ibid.*, p. 293.

[34] *Ibid.*, pp. 294-295.

[35] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System*, trad. T. McCarthy, Cambridge, Polity Press, 1987, p. 120.

no es sino el sustrato en el que la acción comunicativa se «enraíza», el horizonte dentro del cual la acción comunicativa se desarrolla[36]. Consiste en una serie de «marcos comunes de convicciones» acerca del mundo, sociedad, etc., que son dados por hecho por los miembros de una sociedad, un cúmulo de interpretaciones aceptadas que facilitan y dan forma a los procesos orientados a alcanzar entendimiento y acuerdo que componen la acción comunicativa[37]. Como Habermas subraya, «el lenguaje y la cultura son elementos constitutivos de este mundo de la vida». Las situaciones nuevas se interpretan a la luz de los contenidos heredados culturalmente del mundo de la vida, ellos son interpretables porque no son completamente nuevos; las situaciones problemáticas son negociadas y negociables de un modo similar y por una razón muy parecida. «Los actores comunicativos están siempre moviéndose *dentro del* horizonte de su mundo de la vida; no pueden salir de él (...). Las estructuras del mundo de la vida subyacen a las formas de la intersubjetividad del posible entendimiento»[38].

Habermas tiene dos intereses en relación con el mundo de la vida. El primero, como ya se ha señalado, es analizar históricamente la racionalización del mundo de la vida, un proceso que él valora positivamente. El otro es analizar la relación entre el mundo de la vida y el sistema, de nuevo trazando un desarrollo histórico –aquí su valoración es extremadamente negativa–. La interpretación habermasiana de la modernidad representa una lucha entre estas dos poderosas fuerzas históricas. Dependiendo del resultado, nuestra salvación depende del balance a realizar.

La historia habermasiana del mundo de la vida (de manera esquemática, por supuesto) tiene estos rasgos. En unos términos que evocan la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, Habermas trata de describir el mundo de la vida de las «sociedades arcaicas» como un mundo basado en un «entendimiento mítico del mundo», esto es, una *visión del mundo* mítica[39]. Los mitos cumplen aquí «la función unificadora de las cosmovisiones», pero lo hacen de un modo (relativamente) poco racional. Habermas (inspirándose en varios sociólogos y antropólogos, sobre todo Émile Durkheim) entiende que éstos fracasan a la hora de realizar ciertas distinciones que nos parecen obvias y necesarias, particularmente entre cosas y personas, entre naturaleza y cultura, y entre lenguaje y mundo. Como resultado de ello, los presupuestos de la racionalidad comunicativa –a saber, que la acción comunicativa implica pretensiones de validez *criticables*– son seriamente infradesarrolladas. «El concepto de mundo está dogmáticamente investido de un contenido específico que es retirado de la discusión racional y por tanto de la crítica»[40]. Esta descripción está muy cerca de la descripción popperiana de la sociedad cerrada.

---

[36] *Ibid.*, p. 119.
[37] *Ibid.*, p. 125.
[38] *Ibid.*, p. 126.
[39] Habermas, *Reason and the Rationalization of Society*, *op. cit.*, p. 44.
[40] *Ibid.*, p. 51.

Volviendo a Durkheim, Habermas define además el mundo de la vida de las sociedades humanas primitivas como un mundo basado en la «autoridad de lo sagrado», la cual en estas sociedades es la fuente de las reglas morales o protomorales. En estas sociedades no resulta tal vez fácil distinguir estas reglas de las reglas que Habermas denomina «rituales». Las «acciones rituales», escribe, «tienen lugar en un nivel pregramatical»[41]. La tesis habermasiana de la racionalización del mundo de la vida y de las visiones de mundo se expresa como sigue:

> Las funciones socialmente integradoras y expresivas que al principio fueron cumplidas por las prácticas rituales pasaron a la acción comunicativa; la autoridad de lo sagrado queda gradualmente reemplazada por la autoridad de un consenso logrado. Esto significa una liberación de la acción comunicativa de los contextos normativos protegidos de una manera sagrada[42].

Hubo, sin embargo, una fase intermedia, a la que se refiere Habermas con la expresión de «la lingüistización de lo sagrado». Por este término él entiende el desarrollo de las religiones escritas, un proceso que, desde su punto de vista, es significativo como medio para que «las cosmovisiones religiosas se conecten con la acción comunicativa»[43]. Como resultado de ello, «las bases de validez de la tradición se desplazan de la acción ritual a la acción comunicativa». Las convicciones deben su autoridad en menor medida a un poder fascinante y al aura de lo sagrado, y en mayor medida a un consenso que no se reproduce meramente, sino que se *logra* (...) comunicativamente (...). Las bases de validez de las normas de acción cambian (y) dependen de razones», si no exactamente de la razón, dado que la «autorización» sigue dependiendo de los logros justificatorios de las cosmovisiones religiosas». La promesa de la Ilustración no fue otra que llevar esta tendencia histórica a su consumación, basándose en la idea del consenso o sólo en la razón o, en la terminología habermasiana, en la «autoridad del mejor argumento»[44]. En este recorrido histórico, Habermas detecta una «lógica de desarrollo», «procesos de aprendizaje» conducentes a incrementar la racionalidad. Su meta final apunta a una realidad «en la que las tradiciones (...) se han convertido en reflexivas y (...) se someten a una continua revisión». Éste parece ser un mundo en el que nada, finalmente, es sagrado, salvo la razón. Ahora bien, al plantear la cuestión de si la razón por sí misma puede generar un consenso integrador, el planteamiento de Habermas marca distancias con el de Weber, Durkheim y muchos otros.

Esto nos conduce a un concepto habermasiano central: la ética del discurso. Esta ética del discurso depende de la racionalidad comunicativa.

---

[41] Habermas, *Lifeworld and System*, *op. cit.*, p. 56.
[42] *Ibid.*, p. 77.
[43] *Ibid.*, p. 88.
[44] *Ibid.*, p. 145.

Como se ha observado más arriba, para Habermas la racionalidad comunicativa depende de la buena disposición de los agentes y de los hablantes para entrar en la argumentación para, en el caso de que se ponga en duda, «cumplir» (mediante una defensa racional) las pretensiones de validez y de corrección implícitas. Es la corrección, en el sentido moral o ético, el asunto que ha de tratarse ahora. «Al entrar en un proceso de argumentación moral, los participantes continúan su acción comunicativa en una actitud reflexiva con el propósito de restaurar un consenso que ha sido interrumpido. La argumentación moral sirve de este modo para resolver conflictos de acción a través de medios consensuales»[45]. Según Habermas, esta extensión argumentativa de la acción comunicativa aporta la clave de la moralidad objetiva, racional, esto es, indica un *procedimiento* para la generación de normas morales válidas. Este procedimiento es una forma idealizada de argumentación, que Habermas llama «discurso». El discurso es una argumentación que tiene lugar en una «situación ideal de habla»[46]. (Estos conceptos serán explicados brevemente a continuación.) La idea distintiva del discurso ético, según Habermas, se expresa en el siguiente principio:

> Sólo pueden pretender validez aquellas normas que reúnan (o puedan reunir) la aprobación de todos los afectados en lo que concierne a su capacidad *como participantes en un discurso práctico*[47].

La «situación ideal de habla» habermasiana (el *locus* del «discurso») es, como la posición original de Rawls, una idealización diseñada para asegurar la imparcialidad entre todos los afectados. De ahí que implique ciertas condiciones de «simetría» (o de igualdad) de derechos y de poder entre todos los participantes en el discurso (esto es, entre todos aquellos cuyos intereses están afectados por el asunto en cuestión: es un axioma del discurso ético que estas dos categorías de personas sean idénticas), de tal modo que «la estructura de su comunicación» excluya toda coerción externa o interna que no sea la fuerza del mejor argumento y en esa medida también neutralice todas los posibles motivaciones ajenas a la búsqueda cooperativa de la verdad»[48]. Todos los puntos de vista pueden ser libremente expresados. Por supuesto, en la vida real rara vez se observa este proceder, pero Habermas mantiene que estas condiciones para la validación de normas son presupuestos de la propia naturaleza de la argumentación. (Es más, Habermas incluso pretende que negar esta posibilidad implica una –así lo llama– «contradicción performativa»; por ejemplo: pretender haber convencido a

---

[45] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. C. Lenhardt y S. W. Nicholsen, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 67 [ed. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1987].

[46] *Ibid.*, p. 88.

[47] *Ibid.*, p. 66. Cursiva en el original.

[48] *Ibid.*, pp. 88-89.

una persona de algo recurriendo a mentiras supuestamente es algo «carente de sentido»[49]. Sin embargo, he de decir que tengo dudas acerca de esto. Ahora bien, tal vez es suficiente con decir que reclamar toda pretensión moral planeada de esta manera «estratégica» es obviamente indefendible).

Habermas deja claro –y esto no necesita ser subrayado– que él no pretende decir meramente que los discursos ideales son justos para todos los involucrados, sino, antes bien, trata de mostrar que, en última instancia –si continúan así durante suficiente tiempo– ellos constituyen un procedimiento que genera verdad moral, o normas morales verdaderas, o –dicho con más precisión– normas verdaderas de justicia[50]. Las normas válidas son aquellas que todos pueden aceptar en un «discurso práctico», en una situación ideal de habla. Tales normas expresan un tipo de «voluntad general», y encarnan lo que Habermas denomina «intereses generalizables»[51].

El principal problema que se deriva del discurso ético habermasiano es, naturalmente, que no resulta claro por qué los participantes, incluso en un discurso ideal, comprometidos de entrada con diferentes puntos de vista normativos, deberían alcanzar alguna vez un acuerdo. Si se compara con la imagen rawlsiana de los contratantes en una posición original (que hemos discutido en el capítulo anterior), cabría decir que Habermas se ha impuesto a sí mismo una tarea infinitamente más difícil, al negarse a emplear un «velo de ignorancia», o a limitar los asuntos que han de resolverse y a los que afecta el disfrute de los bienes primarios. Es cierto que Habermas busca limitar el alcance del discurso ético en cierto sentido. «Éste abarca –manifiesta– sólo las cuestiones prácticas que pueden ser debatidas racionalmente, esto es, aquellas cuestiones que ofrecen la posibilidad del consenso. No trata con preferencias valorativas, sino con la validez normativa de normas de acción (*sic*)»[52]. Esta distinción entre «normas de acción» y «preferencias de valor» no es sino la versión habermasiana de la diferencia rawlsiana entre el bien y el mal, o lo justo y lo bueno –las «preferencias de valor» son concepciones de la buena vida–. Éstas, insinúa Habermas, están para que los individuos decidan por sí mismos. Lamentablemente, Habermas destroza sin embargo la fuerza de la distinción admitiendo (como él seguramente debe hacerlo) que los «valores» pueden ser «*candidatos* para encarnarse en normas concebidas para expresar un interés general»[53]. Ellas por lo tanto no pueden ser excluidas de los discursos ideales de la ética discursiva.

Habermas dedica bastante espacio a comparar su propia aproximación a la teoría moral con la posición no sólo de Rawls, sino también de Kant (Rawls, hay que subrayarlo, se considera a sí mismo un pensador kantiano).

---

[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*, pp. 68 ss., 65-66, 105.
[51] *Ibid.*, p. 78.
[52] *Ibid.*, p. 104.
[53] *Ibid.*

Él ve en ellos ciertas similitudes, pero también diferencias[54]. Tanto el imperativo categórico kantiano como la teoría de la justicia contractualista rawlsiana definen la moralidad en términos claramente universalistas, es decir, lo que es racionalmente aceptable para todos los participantes –es el caso del discurso ético–. Sin embargo, aquí también puede detectarse una gran diferencia. Tanto Kant como Rawls «operan con el punto de vista de la imparcialidad de tal modo que cualquier individuo puede asumir la justificación de normas básicas por su cuenta»[55] –incluyendo al mismo filósofo moral–. De este modo Rawls defiende sus conocidos «principios de justicia». Es decir, como mantiene Habermas, tanto Rawls como Kant tratan las cuestiones morales de un modo «monológico», esto es, no «dialógicamente» o «discursivamente». Habermas considera que esto es un error. «No basta con que cualquier individuo (de manera separada) reflexione sobre si puede hacer valer una norma (...) se necesita además un proceso «real» de argumentación (...) Sólo esto puede ofrecer a las participantes el conocimiento de que ellos, de manera colectiva, han quedado convencidos de algo»[56]. Ésta es la razón de que Habermas no contemple su tarea como la defensa específica de principios morales sustantivos. Ésa es la labor del discurso para quienes encuentran problemas morales y conflictos, quienes van a introducir en el discurso las circunstancias relevantes, los intereses, etc. El filósofo no puede prejuzgar correctamente las consecuencias de los discursos éticos. Los principios de justicia de Rawls, por ejemplo, no pueden ser confirmados hasta ser puestos a prueba por un discurso semejante.

A pesar de esto, creo que la teoría ética habermasiana también es, en realidad, monológica. La razón es la siguiente: el discurso de validación que depende de un discurso ético es un discurso ideal, no real (hay que destacar que en el pasaje citado más arriba la palabra «real» está entre comillas). En la vida real las condiciones de la situación ideal de habla habermasiana nunca se consiguen perfectamente, y probablemente no pueden lograrse, aunque sólo sea a causa de una limitación temporal. Por otra parte, el conjunto de personas sujetas a cualquier norma susceptible de ser discutida es probable que incluya a personas que todavía no han nacido. Por lo tanto, para Habermas, o para cualquier otro que crea en el discurso ético, siempre es posible rechazar los términos de cualquier acuerdo logrado en un diálogo actual. Al hacerlo así, él hace una valoración del efecto distorsionante de las desviaciones desde las condiciones del discurso ideal. Si el discurso ético ha de ser aplicado en la práctica, el agente moral sólo puede alcanzar una conclusión en lo que se refiere al acuerdo si cualquiera lo *alcanzaría* en un discurso ideal. Este último no es

---

[54] *Ibid.*, pp. 63, 65-66.
[55] *Ibid.*, p. 66.
[56] *Ibid.*, p. 67.

en definitiva más que un recurso heurístico susceptible de ser usado en la mente del pensador, esto es, monológico[57].

A pesar de las reservas aquí mostradas, la concepción habermasiana de la racionalidad comunicativa como fundamento de la objetividad moral no debe ser subestimada. Particularmente, es convincente en lo que se refiere al análisis del desarrollo histórico de la argumentación moral, a su papel en el mundo de la vida y a su definición de lo que es un «proceso de aprendizaje». Esto sirve para validar la interpretación habermasiana de su filosofía moral en la medida en que es, al mismo tiempo, un tipo de «ciencia social reconstructiva»[58]. No es sólo, pues, el proceso de aprendizaje histórico el que conduce a apoyar esta idea –Habermas sugiere que este punto queda reforzado a la luz de los procesos de aprendizaje *individual* del niño descritos por psicólogos como Jean Piaget o Laurence Kohlberg–. En particular, Kohlberg es conocido por ser el autor de una teoría del desarrollo de la conciencia moral, en la que el individuo avanza a través de diversas etapas en su proceso de madurez. Según este autor[59], esta sucesión de etapas sigue un proceso invariable –hay una *única* sucesión, disponible para todos– aunque no todos los individuos avancen y lleguen hasta el estado final o «superior», y la probabilidad de que un individuo siga estos pasos no es sino una variable cultural. Resumiendo lo que es una larga historia, cabría decir que esta sucesión culmina en una actitud moral acorde con el discurso ético. Dicho *grosso modo*, lo que esta pretensión muestra es que la persona moralmente madura contempla las decisiones morales correctas como procedentes de principios racionalmente aceptables para todos los afectados –estos principios son considerados universales y vinculantes para todos los seres humanos–[60]. No hay que decir que la apropiación habermasiana de los análisis de Kohlberg da lugar a muchas cuestiones discutibles, tales como ésta: ¿es la teoría de Kohlberg empíricamente correcta? Y si esto es así, ¿se ajusta realmente al discurso ético tal como Habermas lo entiende? De hacerlo, ¿por qué exactamente este planteamiento sirve de apoyo al discurso ético? Desgraciadamente, éste no es el sitio adecuado para discutir detalladamente todas estas cuestiones.

Volvamos al tema de la evolución social. Ya hemos tratado más arriba el concepto del mundo de la vida y su racionalización. Ahora bien, cabe señalar que este mundo de la vida es sólo un componente del marco social. Según Habermas, la sociedad ha de ser concebida «a la vez como un mundo de vida (...) y como un sistema»[61]. Habermas hace uso del término

---

[57] En *Between Facts and Norms*, Cambridge Mass., MIT Press, 1996, el propio Habermas lo llama un «experimento mental» (p. 323). También admite la falibilidad de los participantes en los discursos reales (p. 324) [ed. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1999].

[58] Habermas, *Moral Consciousness and communicative Action*, *op. cit.*, pp. 15-16.

[59] *Ibid.*, p. 117.

[60] *Ibid.*, pp. 123-125.

[61] Habermas, *Lifeworld and System*, *op. cit.*, p. 120.

«sistema» de un modo muy específico para hacer referencia a ciertos tipos particulares de interacción social *–grosso modo*, esas formas en las que las actitudes de los actores sociales con respecto a los otros actores sociales son fundamentalmente más estratégicas que comunicativas–. Aquí cabe incluir, por ejemplo, al mercado capitalista y a las administraciones burocráticas[62], es decir, a aquellas áreas tan subrayadas por las tesis de la racionalización de Max Weber en el sentido *zweckrational* (racional-instrumental) del término. Sin embargo, la evolución social no ha sido exclusivamente un proceso de racionalización del mundo de la vida; ha sido también un proceso de *diferenciación y de desacoplamiento* del mundo de la vida y del sistema[63], así como de crecimiento a la escala y complejidad de este último. Habermas describe este proceso como sigue:

> El mundo de la vida [...] al principio es coextensivo con un sistema social apenas diferenciado [...] (Más tarde) los mecanismos del sistema consiguen separarse paulatinamente de las estructuras sociales a través de las cuales tiene lugar la integración social. [...] Las sociedades modernas alcanzan un alto nivel de diferenciación social, en el cual las organizaciones progresivamente autónomas se conectan entre sí a través de medios de comunicación deslingüistizados: estos mecanismos sistemáticos –por ejemplo, el dinero– conducen un tipo de relación social que se ha desligado en gran medida de las normas y valores[64].

Como puede observarse en la cita precedente, Habermas contempla el crecimiento del «sistema» abrigando grandes sospechas. De hecho, su actitud ante este fenómeno posee en cierta medida el carácter propio de la ambivalencia weberiana: mientras reconoce su inevitabilidad y los beneficios que conlleva, también contempla en él, de un modo potencial, una amenaza para la integridad del mundo de la vida, de la acción comunicativa y de la racionalidad comunicativa. El peligro estriba en lo que Habermas denomina la «colonización» y, por lo tanto, distorsión del mundo de la vida en manos del sistema[65]. En las sociedades modernas, esto es lo que efectivamente ha ocurrido, incluso hasta el extremo de sobrepasar el marco de lo tolerable. Los «sistemas» poseen, a decir verdad, mucho poder en demasiadas áreas. Habermas llama a esto la «tecnificación del mundo de la vida»[66]. Uno de sus efectos es restringir y distorsionar los procesos comunicativos del mundo de la vida[67]. Entre los ejemplos de esta «sociopa-

---

[62] *Ibid.*, pp. 150, 154.
[63] *Ibid.*, p. 153.
[64] *Ibid.*, p. 154. El «poder» se menciona también como un mecanismo conducido sistémicamente (*ibid.*, p. 183). La deuda con Talcott Parsons es aquí explícita.
[65] *Ibid.*, p. 196.
[66] *Ibid.*, p. 183.
[67] *Ibid.*, p. 187.

tología» a la que Habermas hace mención, cabe citar fenómenos como «la destrucción del medio ambiente humano como resultado del crecimiento capitalista incontrolado, y la hiperburocratización del sistema educativo»[68]. De ahí que la clave para lograr una sociedad moralmente adecuada sea mantener a raya al «sistema».

¿Cómo se logra esto? Durante muchos años, Habermas creyó que una condición necesaria era la realización del socialismo (no, por supuesto, el de la Unión Soviética) y el envío del capitalismo al cubo de la basura de la historia. Sin embargo, la revolución acaecida en la Europa Oriental comenzada en 1989 hizo que modificara sus puntos de vista. En 1990 Habermas escribía que aceptaba explícitamente la economía de mercado, y admitía la irrelevancia de las «formas de propiedad» para el problema central[69], esto es, el control del «sistema» y la eliminación de sus efectos patológicos unilaterales. Un asunto, para Habermas, de acción política.

En *Facticidad y validez* (*Between Facts and Norms*), primeramente publicado en Alemania en 1992, Habermas pone de manifiesto de manera sistemática una aplicación política de su teoría social y moral. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta obra, se debería acudir a otro libro suyo, escrito muchos años antes, acerca de la cuestión política: *La transformación estructural de la esfera pública*. No sólo es éste uno de los primeros libros de Habermas, también es el más accesible a su pensamiento, dado que sobresale entre los demás por su concreción y su atención al detalle histórico. En el segundo volumen de su obra *Teoría de la acción comunicativa*, él escoge, como áreas que deben ser protegidas de la dominación «sistémica», las esferas de la vida «privada» y «pública»[70]. Dentro de la esfera privada, va a incluir a la vida familiar, a la vecindad y a la asociación voluntaria. Lo que Habermas entiende por esfera pública necesita una explicación más extensa.

En este libro temprano, Habermas constata que la idea de esfera pública (*Öffentlichkeit*) no se hizo corriente (en Europa occidental, Gran Bretaña, Francia y Alemania) hasta el siglo XVIII[71]. Fue una institución claramente burguesa o, al menos, surgió al hilo de ciertas necesidades y aspiraciones de la clase burguesa. La necesidad de esta clase en lo referente a información económicamente relevante –sobre guerras, cosechas, tasas, etc.– sirvió para crear los llamados primeros «periódicos políticos». «Las noticias en cuanto tales se convirtieron en una mercancía». La alta burguesía (comerciantes, banqueros, empresarios y manufacturadores) «fue la portadora del ámbito

---

[68] *Ibid.*, pp. 293-294.

[69] J. Habermas, «What does socialism mean to-day?, *New Left Review* 183 (septiembre-octubre de 1990), pp. 16-17.

[70] J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Oxford, Polity Press, 1989, p. 2 [ed. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].

[71] Habermas, *Lifeworld and System*, *op. cit.*, p. 310.

público, y constituyó un público lector»[72]. Cuando las autoridades estatales, en su búsqueda *inter alia* de políticas económicas mercantilistas, comenzaron a usar la prensa para promulgar la información «pública», las ordenanzas y la propaganda, este público fue «incitado a ser consciente de sí mismo en tanto contraposición [del Estado], esto es, como el público de la ahora emergente esfera pública de la sociedad civil. Pues esto último reveló en qué medida el interés público (...), atento a la esfera civil, no quedaba ya limitado a las autoridades, dado que era considerado por los sujetos como un asunto que era de su propiedad». Dentro de estas «estructuras sociales» de la esfera pública emergente cabe encontrar las famosas «casas de café» del Londres del siglo XVIII y de las ciudades inglesas de provincia (donde el *Spectator* y el *Tatler* de Addison y de Steele eran devorados con avidez), los *salons* igualmente famosos de París y las *Tischgesellschaften* alemanas (sociedades de mesa). Estos espacios servían igualmente para la discusión de los temas sociales, políticos, literarios e intelectuales, y condujeron a la burguesía a un contacto socialmente promiscuo con aristócratas e intelectuales relevantes.

Habermas evalúa estos desarrollos de una forma extremadamente positiva. La palabra «discusión» es aquí fundamental, a la vez que anuncia la teoría de la acción comunicativa. De manera extremadamente importante, los participantes en la discusión, a pesar de sus disparidades en lo referente al trasfondo social, se tratan recíprocamente como iguales[73]. Lo que aquí se desarrolla no es sino «el juicio crítico de un uso público de la razón, que busca cambiar incluso controlar la dominación de las autoridades estatales»[74]. Aproximadamente al mismo tiempo, la prensa va a liberarse de la censura y de otras restricciones del mismo tenor. La «opinión pública» nacía y se convertía en un factor a tener muy en cuenta. En Gran Bretaña, por ejemplo, va a obtener un gran poder cuando el Parlamento acepta paulatinamente su autoridad *vis-à-vis* con el monarca. Naturalmente, no puede dejar de señalarse que este marco «público» era, a decir verdad, una elite, una pequeña minoría dentro de toda la sociedad, y no sin ciertas predisposiciones sociales y políticas. Pese a todo esto, Habermas considera que este fenómeno representaba también una situación de genuina y elevada racionalización: «la cultura burguesa no fue simplemente ideología»[75].

> Los tópicos de «igualdad» y «libertad», todavía no petrificados en las fórmulas propagandísticas de la burguesía revolucionaria, estaban aún relacionados con la vida. El debate crítico-político de la publicidad burguesa tenía lugar en principio sin atender a cualquier tipo de estatus social o político preexistente y de acuerdo con reglas universales [...]. Los resulta-

[72] *Ibid.*, pp. 21, 23.
[73] *Ibid.*, p. 36
[74] *Ibid.*, pp. 24, 28.
[75] *Ibid.*, p. 160.

dos que bajo estas condiciones del proceso público resultaron del debate crítico llevaron a reivindicar que esa racionalidad presuntuosamente moral se esforzara en descubrir lo que era a la vez justo y correcto[76].

Como esta cita da a entender, la edad dorada del siglo XVIII no duró mucho -no preservó su autonomía de los ataques provenientes del «sistema»-. Las reglas de la acción racional de la esfera pública se revelaron ineficaces a la hora de acomodarse a las demandas de la clase trabajadora. Asimismo (en el siglo XIX) la política sufrió una radical modificación. De algún modo, los conflictos, «bajo la presión de la calle»[77], fueron solucionados recurriendo más a la amenaza de la fuerza que a la discusión. La reforma sufragista francesa del siglo XIX creó una masa electoral a la vez que los desarrollos socioeconómicos creaban una sociedad de masas, y la «opinión pública» se convertía (en el uso de pensadores liberales como Tocqueville y J. S. Mill) en una expresión peyorativa. La «esfera pública» quedaba destruida[78].

Según Habermas, el corolario de esto fue la eliminación gradual de la separación entre Estado y sociedad, así como el incremento del papel y del alcance del primero[79]. La vieja esfera pública fue sustituida por una «esfera privada», limitada únicamente a la actividad económica; esta esfera económica, junto al Estado, fue convirtiéndose progresivamente en un elemento predominante en la sociedad. La esfera pública fue subsumida en el «marco del consumo», una empresa conducida por el mercado que en parte consiente y en parte manipula una masa cultural tan acrítica como apolítica[80]. Signo de esta degeneración de la esfera pública, según Habermas, es el fenómeno de las «relaciones públicas»[81], un intento motivado estratégicamente por los poderes del «sistema» (de nuevo estoy aquí utilizando la terminología desarrollada posteriormente por el propio Habermas), que va a ser contradictorio con el propio concepto de publicidad. La valoración habermasiana de la democracia parlamentaria moderna (escrita en 1962) es parecida a la de Joseph Schumpeter[82]: en realidad, ésta consiste en gran medida en la manipulación de los votantes en manos de las elites políticas. Ahora bien, allí donde Schumpeter cree que esto es democracia (en la medida en que las elites compiten y se eligen libremente), para Habermas esto no es sino una farsa[83].

---

[76] *Ibid.*, p. 54.

[77] *Ibid.*, p. 132.

[78] *Ibid.*, p. 140.

[79] *Ibid.*, p. 142.

[80] *Ibid.*, p. 160.

[81] *Ibid.*, p. 193.

[82] J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, George Allen and Unwin, 1943, pp. 21-22.

[83] Para una revisión algo más optimista de este tema, véase la nueva «introducción» que aparece en la edición alemana de 1990 de *The Structural transformation of the Public Sphere*. Existe traducción en inglés en C. Colhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, p. 438.

Ciertamente, pese a que este diagnóstico guarda fuertes correspondencias con los puntos de vista desarrollados por la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y Marcuse), también coincide de manera considerable y un tanto sorprendente con otros análisis propios de pensadores más de derechas como Hayek –no, por supuesto, en relación con el problema del mercado capitalista, sino más bien con el de la expansión del Estado moderno–. La expansión de la actividad estatal a finales del siglo XIX y en el XX, con su respectivo incremento de la burocracia estatal y de su impacto en la sociedad, representa para Habermas (de nuevo, por utilizar su última terminología) un incremento desagradable de la influencia del «sistema». Las prestaciones de los servicios de bienestar no forman parte ni dependen del marco público. No es extraño que Habermas escriba lo siguiente:

> La relación de los ciudadanos de derecho con el Estado no tiene lugar primariamente a través de la participación política, sino a través de la adopción de una actitud general de exigencia –esperando que se les mantenga sin querer actualmente luchar por las decisiones que se necesitan–. Su contacto con el Estado acaece en los espacios y antesalas de las burocracias; es una dimensión apolítica e indiferente y, sin embargo, que exige. En un Estado de bienestar social que fundamentalmente administra, distribuye y mantiene, los intereses «políticos» de los ciudadanos (están) constantemente subsumidos en actos administrativos[84].

Por esta razón, la política del bienestar puede y de hecho es utilizada para organizar un apoyo electoral que «no significa más que un acto de aclamación en el marco de una esfera pública temporalmente organizada para el espectáculo o la manipulación»[85]. Será en el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) donde Habermas considere el Estado del bienestar como un «caso modélico de la colonización del mundo de la vida» por parte del sistema[86]. De un modo que evoca sorprendentes similitudes con el análisis de Oakeshott, el «paradigma del bienestar» es contemplado aquí como un ámbito que implica la lamentable claudicación de la autonomía en beneficio del «bienestar» (por mucho que esta posibilidad se extienda para perseguir el proyecto del bienestar social del mejor modo)[87]. Convierte a los «ciudadanos» en «clientes» a la vez que convierte la ausencia de una genuina participación política en algo aceptable[88].

Facticidad y validez es la obra donde cabe encontrar la aplicación más detallada de esta teoría al problema del gobierno (su título más bien confu-

---

[84] Habermas, *The Structural transformation of the Public Sphere*, *op. cit.*, p. 211.
[85] *Ibid.*, p. 222.
[86] Habermas, *Lifeworld and System*, *op. cit.*, p. 322.
[87] Habermas, *Between Facts and Norms*, pp. 418, 410.
[88] Habermas, *Lifeworld and System*, *op. cit.*, p. 350. La misma fórmula se repite en *Between Facts and Norms*, *op. cit.*, p. 404.

so alude a su definición de la ley). Pese a que resulta bastante fácil observar cómo los conceptos habermasianos de acción comunicativa y de discurso ético sugieren de entrada un cierto estilo de la *política*, su relación al problema del *gobierno* es más problemática. No es sorprendente que Habermas perciba su teoría como una manera de apuntalar una determinada concepción de la democracia, caracterizada por ser altamente participativa, descansando sobre una amplia «esfera pública» –una concepción esta definida en la bibliografía más reciente como «deliberativa» o democracia «discursiva», y que Habermas ha contribuido no poco a hacerla popular e incluso a ponerla de moda. Él va a entender aquí la democracia como la institucionalización de una teoría de la argumentación «a través de un sistema de derechos que asegure a cualquier persona una participación equitativa en el proceso de legislación»[89]. Pretende, por tanto, que «el principio democrático ponga de manifiesto que sólo puedan pretender legitimidad esos estatutos susceptibles de ser vinculados con el asentimiento de todos los ciudadanos en un proceso discursivo de legislación»[90].

Estas dos tesis no hacen referencia a lo mismo, incluso pueden ser contradictorias. El asunto es extremadamente simple. La igualdad de derechos de la participación política inherente a la democracia, incluye a los derechos de voto, los cuales se combinan con principios relativos a la toma de decisiones sobre la base de algún tipo de mayoría o sistema plural. La democracia es un sistema que sirve, *inter alia*, para fabricar *leyes*, que son luego impuestas a los ciudadanos, sin reparar en sus opiniones. A primera vista, el discurso ético habermasiano parece querer implicar que no existen leyes o decisiones de autoridad de cualquier tipo que puedan imponerse a menos que ellas sean aceptadas *unánimemente* por todos los afectados. Ahora bien, ninguna democracia ha funcionado o puede funcionar de este modo.

¿Cuál es, entonces, el punto de vista habermasiano acerca de la ley, que es, por definición, coercitiva? Según Habermas, ella «interviene para cubrir los vacíos funcionales en los órdenes sociales cuya capacidad integradora esté agotada»[91]. Esto, ciertamente, parece admitir que las condiciones del discurso ideal nunca se logran en las sociedades actuales[92]. La función de la ley sería ni más ni menos la de hacer cumplir normas válidas. «El Estado se convierte en una instancia necesaria como poder sancionador, organizador y ejecutivo porque los derechos deben ser objeto de cumplimiento»[93]. Sin embargo, el problema persiste al asegurar que las leyes del derecho son impuestas por un sistema de gobierno, y en la relación de la democracia con

[89] Habermas, *Lifeworld and System*, *op. cit.*, p. 110.
[90] Habermas admite que esta afirmación puede generar, en el caso político, más un compromiso que un acuerdo moral (*ibid.*, pp. 166-167).
[91] *Ibid.*, p. 42.
[92] *Ibid.*, pp. 115-116.
[93] *Ibid.*, p. 134.

este asunto. Habermas dedica mucho espacio, en *Facticidad y validez*, para desarrollar su discutible tesis de que «la soberanía popular y los derechos humanos se presuponen recíprocamente»[94], un argumento poco convincente (al menos, si yo lo he entendido bien). Así, por ejemplo, Habermas mantiene que las libertades individuales y los derechos políticos de los ciudadanos democráticos «se hacen recíprocamente posibles», pero esto, incluso de ser cierto, no tiene por qué significar necesariamente que unos garanticen a los otros, o que los hagan plausibles. Se hace necesario admitir aquí que la democracia no implica una justicia social. Esto sigue siendo cierto, incluso si la decisión a tomar está precedida por una discusión extensamente democrática. El problema, incluso, puede llegar a convertirse en algo más serio si se contempla a la luz de la observación habermasiana de que, a diferencia de la moralidad como tal, la legislación democrática, al hacer referencia a una comunidad política particular, puede justificablemente dar lugar no sólo a normas universales, sino también a fines y valores colectivos[95]. De hecho, esto podría significar la imposición de los fines y valores de la mayoría sobre la minoría.

Habermas hace dos observaciones acerca de este tema que parecen ir en esta dirección. Admitiendo que las decisiones de la mayoría siguen una argumentación política que bien puede ser siempre «falible», sugiere que la legitimidad de la decisión depende de su tratamiento como «interrupción» de un discurso que es, «en principio, susceptible de ser reanudado»[96]. «La minoría más numerosa da su consentimiento a la atribución de poder de la mayoría sólo a condición de que ellos mismos conserven la oportunidad en el futuro de vencer a la mayoría con mejores argumentos». Ahora bien, no cabe duda de que no existe ninguna garantía de que sus «mejores argumentos» sean tenidos más en cuenta en el futuro que en el pasado. El problema persiste.

La otra observación de Habermas es, por decirlo suavemente, algo oscura:

> La ley legítima sólo es compatible con un modelo de coerción legal que no destruye las motivaciones racionales para obedecer a la ley; debe seguir siendo posible para todos los que obedezcan las normas legales sobre la base de esta idea [...] por lo tanto, la ley no debe *imponer* sus directrices, pero debe ofrecerles la opción, en cada caso, de renunciar al ejercicio de su libertad comunicativa y así no tomar una posición con respecto a la pretensión de legitimidad de la ley, a saber, la opción de abandonar la actitud performativa ante la ley en un caso particular a favor de la actitud objetivante de un actor que libremente decide sobre la base de cálculos de utilidad[97].

---

[94] *Ibid.*, p. 450.
[95] *Ibid.*, pp. 152-154.
[96] *Ibid.*, p. 179.
[97] *Ibid.*, p. 121.

El texto podría querer decir que el «actor» puede estar de acuerdo en aceptar el principio de la legislación (democrática) sobre fundamentos pragmáticos («sobre la base de cálculos de utilidad»), incluso aun cuando él no espere siempre, en los casos particulares, aceptar la legitimidad de la ley en cuestión. (Se invita al lector a averiguar por sí mismo si ésta es una interpretación defendible). Sea éste o no el argumento planteado por Habermas, sí parece suficientemente razonable. Equivale a afirmar que la democracia deliberativa es el mejor compromiso del que disponemos entre la teoría de la ética de discurso y la realidad política.

XIII

CONCLUSIÓN: ¿EL FIN DE LA HISTORIA?

En 1989, Francis Fukuyama publicó un artículo en el que sugería que el colapso observado en el comunismo de estilo soviético marcaba el fin, no sólo de ese sistema sociopolítico, no sólo, asimismo, de ese «breve siglo XX», sino también de la «historia» en cuanto tal. Como es sabido, el artículo se titulaba –entre interrogaciones– «¿El fin de la historia?». En un libro posterior (*El fin de la historia y el último hombre*, 1992) él explicará que aquí no estaba refiriéndose a la historia, sino a la Historia, con H mayúscula[1]. Pese a todo, sus tesis, no sin cierta intencionalidad, eran extremadamente provocativas. Fukuyama escribía por ejemplo:

> Es posible que la democracia liberal constituya el «punto final de la evolución ideológica de la humanidad», y en esa medida la «forma final del gobierno humano» y, como tal, el «fin de la historia». Es decir, mientras las formas de gobierno anteriores se caracterizaban por graves defectos e irracionalidades que conducían a un eventual colapso, podría decirse que la democracia liberal [es] se ha liberado de esas contradicciones internas fundamentales (...) Las democracias estables de la actualidad no carecen de injusticias ni de serios problemas sociales. Mas estos problemas son problemas que están ligados más a la incompleta ejecución de esos dos principios gemelos de libertad e igualdad sobre los que se funda la democracia moderna que a los propios fallos de estos principios (...). El ideal de la democracia liberal [no puede] no es susceptible de mejora.

Dejando al margen la no feliz identificación entre Historia e historia política (o con la historia de los sistemas de gobierno), las provocativas

---

[1] F. Fukuyama, *The End of history and the last Man*, Nueva York, Free Press, 1992, pp. XI-XII [ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, Taurus, 1997].

tesis de Fukuyama no dejan de ser extremadamente interesantes. Descansan, como él mismo explica, en lo que podría llamarse una interpretación democratizada del hegelianismo expuesto por Alexandre Kojève[2]. Según la lectura kojèviana de Hegel, la historia universal o, si se quiere, el progreso histórico universal, no debería contemplarse como impulsado por fuerzas económicas, ni como adoptando la forma de un incremento de riqueza material, sino, antes bien, como una historia propulsada por la «lucha humana por el reconocimiento» frente a los semejantes y caracterizada por la consecución ampliamente extendida de ese reconocimiento de mutuo respeto entre los hombres. Según la lectura de Kojève realizada por Fukuyama, la democracia liberal supondría la culminación de las luchas que, durante siglos, han librado las masas esclavizadas para lograr el reconocimiento como iguales ante sus (antiguos) señores. El reconocimiento de un respeto mutuo universal –en el plano ideal aunque no cumplido en la actualidad–. El fin de la historia por lo tanto.

Aunque puedan aceptarse muchas de sus tesis, de este planteamiento no cabe deducir que la Historia haya finalizado. La tesis del fin de la Historia descansa en las siguientes tesis: 1) los principios de libertad y de igualdad son objeto en la actualidad de una aceptación universal, o muy pronto lo serán; 2) la democracia liberal encarna los principios de la igualdad y de la libertad; 3) los principios de libertad y de igualdad, y por lo tanto su expresión democrático-liberal, no pueden ser desbancados en el futuro. La tercera tesis es precipitada, por decirlo suavemente. Como la posición de Hegel, la tesis mantenida por Fukuyama descansa en una perspectiva altamente eurocéntrica de la historia. La civilización china, por ejemplo (que difícilmente puede ser tildada de insignificante), nunca se apoyó ni generó principios de libertad, de igualdad o sostuvo algún tipo de democracia liberal. Aunque es cierto que China está en la actualidad gobernada por un régimen que respalda y apela a distintas ideologías occidentales, no cabe decir en justicia que la occidentalización de China es algo más que superficial. Además, existe, al menos, una ideología no occidental que parece seguir teniendo una gran fuerza, a saber, el Islam, sea su corriente principal, la radical o la fundamentalista. No tengo claro si el Islam o cualquiera de sus derivaciones, accedería a encarnar principios tales como la libertad o la igualdad, pero sí me parece plausible que puedan mantener una posición semejante en algún momento. Si esto es así, demuestra que algo que en cualquier caso no es sino una obviedad, a saber, que interpretaciones radicalmente opuestas de principios como la libertad y la igualdad son perfectamente posibles. Casi con toda certeza los defensores de los valores islámicos negarían, con toda sinceridad, que el tratamiento de las mujeres en su cultura es signo de desigualdad a la hora de respetarlas o de una creencia en la inferioridad femenina.

---

[2] *Ibid.*, parte III, «The struggle for recognition» [La lucha por el reconocimiento].

Esta tesis puede reforzarse si se considera alguno de los autores discutidos en los capítulos anteriores del libro. Así, por ejemplo, la obra de Isaiah Berlin nos demuestra cuán mutuamente contradictorias han sido las diversas concepciones de libertad, incluso dentro de la tradición occidental. Berlin nos recuerda así también que los ideales de libertad y de igualdad han estado en algún momento en conflicto mutuo: para encarnar ambos se necesita un compromiso, y numerosos compromisos alternativos son aquí posibles. De todos los teóricos con los que aquí se ha discutido, es John Rawls quien ha definido más expresamente su propia teoría como una interpretación de los principios democráticos de la libertad y de la igualdad. Es ésta, por supuesto, sólo *una* interpretación, aunque sea la considerada por Rawls como la más adecuada.

Ciertamente, aunque pocos, si no ninguno, de los filósofos que he analizado disentirían de los principios de libertad e igualdad, sí diferirían de manera radical a la hora de dilucidar lo que ellos implican. Así, para algunos la libertad y la igualdad requerirían de un capitalismo de libre mercado, mientras que para otros esto sólo significaría su destrucción. Para algunos (como Rawls), estos principios implican la ampliación del Estado del bienestar, mientras que para otros (es el caso de Nozick), esta situación es descrita como un tipo de esclavitud. En mi opinión, existe en la actualidad una profunda tensión, por no hablar de una contradicción, entre la democracia (basada en el postulado de la igualdad de poderes) y el capitalismo (que inevitablemente genera desigualdad de riqueza y por lo tanto un poder desigual). Sin embargo, el capitalismo –como Weber sugirió– podría muy bien ser ineludible desde el punto de vista de la eficiencia económica. En ese caso, la política, al contrario de lo que defiende Fukuyama, estaría en la actualidad aquejado de profundas contradicciones internas. De ahí que, por varias razones, parezca que la Historia aún tiene muchas cuestiones a las que dar respuesta. No es probable que la historia de la filosofía política en el siglo XX, y aún menos de ese «corto» siglo XX, termine aquí.

BIBLIOGRAFÍA

De Weber

—, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. T. Parsons, Londres, George Allen and Unwin, 1930 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998].

—, *The Theory of Social and Economic Organization*, parte I de *Economy and Society*, trad. T. Parsons, Nueva York, Oxford University Press, 1947.

—, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. y ed. de E. A. Shils y H. A. Finch, Nueva York, Free Press, 1949.

—, *General Economic History*, trad. F. H. Knight, Nueva York, Collier Books, 1961 [ed. cast.: *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983].

—, *The Sociology of Religion*, trad. E. Fischoff, Methuen, Londres, 1965 [ed. cast: *Sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1980].

—, *Economy and Society*, 3 vols., trad. y ed. G. Roth y C. Wittich, Nueva York, Bedminster Press, 1968 [ed. cast.: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984].

—, *Political Writings*, trad. y ed. de P. Lassman y R. Speris, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [ed. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1984].

Sobre Weber

Anderson, P., «Science, politics, enchantment», en J. A. Hall y J. C. Jarvie (eds.), *Transition to Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

ANTONI, C., «Max Weber», en *From History to Sociology*, Londres, Merlin Press, 1959.
BEETHAM, D., *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londres, George Allen and Unwin, 1974 [ed. cast.: *Max Weber y la teoría política moderna*, Madrid, CEC, 1979].
BENDIX, R., *Max Weber: an Intellectual Portrait*, Londres, Methuen, 1966.
GIDDENS, A., *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Londres, Macmillan, 1972 [ed. cast.: *Política y sociología en Max Weber*, Madrid, Alianza, 1976].
MOMMSEN, W. J.,*The Age of bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

DE MARCUSE

—, *Reason and Revolution: Hegel an the Rise of Social Theory*, Londres, Oxford University Press, 1941 (reimpreso con un capítulo suplementario en 1955) [ed. cast.: *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1980].
—, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1956 [ed. cast.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix-Barral, 1973].
—, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.
—, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1966 [ed. cast.: *El hombre unidimensional*, Madrid, Orbis, 1987].
—, «Ethics and Revolution», en R. T. de George (ed.), *Ethics and Society*, Nueva York, Doubleday, 1966.
—, *Negations*, Harmondsworth, Allen Lane the Penguin Press, 1968.
—, *An Essay on Liberation*, Harmondsworth, Penguin, 1968.
—, «Repressive tolerance», en R. P. Wolff, B. Moore Jr. y H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Londres, Jonathan Cape, 1969.
—, *Studies in Critical Philosophy*, Londres, New Left Books, 1972.
—, «From ontology to technology: fundamental tendecies of industrial society», «Liberation from the affluent society» y «Philosophy and critical theory», en S. E. Bronner y D. M. Kellner (eds.), *Critical Theory and Society: A Reader*, Londres, Routledge, 1989.

SOBRE MARCUSE

GEOGHEGAN, V., *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, Londres, Pluto Press, 1981.

HABERMAS, J., «Technology and science as ideology», en *Toward a Rational Society*, trad. J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1971.
KATZ, B. M., *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, Londres, New Left Books, 1982.
KELLNER, D. M., *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Londres, Macmillan, 1984.
MACINTYRE, A. C., *Marcuse*, Londres, Fontana/Collins, 1970.
STEUERNAGEL, G. A., *Political Philosophy as Therapy: Marcuse Reconsidered*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1979.

DE ARENDT

—, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1951 (parte III publicada como *Totalitarianism*, 1968) [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1980].
—, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].
—, «Reflections on Little Rock» y «Reply to critics», *Dissent* 6 (1959).
—, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, Meridian, 1961.
—, *On Revolution*, Nueva York, Viking, 1968 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Taurus, 1982].
—, *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1969 [ed. cast.: *Hombres en tiempos oscuros*, Barcelona, Península, 1985].
—, *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1969.
—, *The Jew as Pariah: Identity and Politics in the Modern Age*, Nueva York, R. H. Feldman (ed.), Grove, 1978.
—, *Arendt: Essays in Understanding: 1930-1954*, Nueva York, J. John (ed.), Harcourt Brace Jovanovich, 1994.

SOBRE ARENDT

BENHABIB, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, Cal., 1996.
CANOVAN, M., *The Political Thougt of Hannah Arendt*, Londres, Dent, 1974.
—, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992.
DOSSA, S., *The Public Realm and Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1989.
D'ENTRÈVES, M. P., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994.

De Macpherson

—, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962 [ed. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanova, 1970].
—, *The Real Wold of Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
—, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Londres, Oxford University Press, 1973.
—, «Liberal-democracy and property», en *Property: Mainstream and Critical Positions*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
—, *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Sobre Macpherson

Carens, J. H. (ed.), *Democracy and Possessive Individualism: The Intellectual Legacy of C. B. Macpherson*, Albany, State University of New York Press, 1993.
Dunn, J. A., «Democracy unretrieved», *British Journal of Political Science* 4 (1974).
Leiss, W. B., *C. B. Macpherson: Dilemmas of Liberalism and Socialism*, Nueva York, St. Martin's Press, 1989.
Miller, D., «The Macpherson version», *Political Studies* 30 (1982).
Minogue, K. R., «Humanist democracy: the political thought of C. B. Macpherson», V. Svacek, «The elusive Marxism of C. B. Macpherson» y la «Response to Minogue and Svacek» de Macpherson, *Canadian Journal of Political Science* 9 (1976).
Weinstein, M. A., «The roots of democracy and liberalism», en A. de Crespigny y K. Minogue (eds.), *Contemporary Political Philosophers*, Londres, Methuen, 1976.

De Oakeshott

—, *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, 1933.
—, «The claims of politics», *Scrutiny* 8 (1939-1940).
—, *Rationalism in politics and Other Essays*, edición aumentada, Indianápolis, Liberty Press, 1991.
—, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
—, *On History and Other Essays*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
—, *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education*, ed. T. Fuller, New Haven, Yale University Press, 1989.

Sobre Oakeshott

Barber, B., «Conserving politics: the political theory of Michael Oakeshott», *Government and Opposition* 2 (1976).

Franco, P., *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Grant, R., *Oakeshott*, Londres, Claridge Press, 1990.

Gray, J., «Oakeshott on law, liberty and civil assciciation», en *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres, Routledge, 1989.

Greenleaf, W. H., *Oakeshott's Philosophical Politics*, Londres, Longman, 1996.

Minogue, K., «A memoir: Michael Oakeshott», *Political Studies* 39 (1991).

Norman, J. (ed.), *The Achievement of Michael Oakeshott*, Londres, Duckworth, 1993.

Political Theory 4 (agosto de 1976), *A Symposium on Michael Oakeshott*, que incluye «A reply to my critics» por Oakeshott.

Raphael, D. D., «Professor Oakeshott's rationalism in politics», *Political Studies* 12 (1964) (La «Reply» de Oakeshott se encuentra en *Political Studies* 13 (1965).

Waldron, J., «Politics without purpose», *Times Literary Supplement* (6-12 julio de 1990), p. 718.

De Hayek

—, *The Road to Serfdom*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1944 [ed. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1998].

—, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Free Press of Glencoe, 1955.

—, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960 [ed. cast.: *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1982].

—, *Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.

—, *Full Employmentt at Any Price?*, Londres, Institute of Economic Affairs, 1975 (incluye «The pretence of knowledge», lectura de Hayek en la recepción del Premio Nobel).

—, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

—, *Law, Legislation and Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982 (editado previamente en tres volúmenes en 1973, 1976 y 1979) [ed. cast.: *Derecho, legislación y libertad: una nueva formulación de*

los principios liberales de la justicia y de la economía política, Madrid, Unión Editorial, 1991].
—, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, ed. W. W. Bartley III, Londres, Routledge, 1988.
—, *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, ed. S. Kresge y L. Wenar, Londres, Routledge, 1994.
—, «The theory of complex phenomena», en M. Martin y L. C. McIntyre (eds.), *Readings in the Philosophy Social Science*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1994.

Sobre Hayek

Parry, N. P., *Hayek's Social and Economics Philosophy*, Londres, Macmillan, 1979.
Birner, J. y Van Zijp, R. (eds.), *Hayek, Coordination and Evolution*, Londres, Routledge, 1994.
Brittan, S., «The wisdom of the market», *Times Literary Supplement* (9 de marzo de 1994), p. 235.
Butler, E., *Hayek: His Contribution to the Political and Economic Thought of Our Time*, Houslow, Temple Smith, 1983.
Gamble, A., *Hayek: The Iron Cage of Liberty*, Oxford, Polity Press with Basil Blackwell, 1996.
Gissurarson, H. S., *Hayek's Conservative Liberalism*, Nueva York, Garland, 1987.
Gray, J., *Hayek on Liberty*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, 1986.
Kukathas, A., *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

De Popper

—, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1945, 1952, 1962 [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1981].
—, *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957 [ed. cast.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973].
—, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959 [ed. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962].
—, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan, 1963 [ed. cast.: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y Refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1979].

—, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Londres, Oxford University Press, 1972 [ed. cast.: *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974].
—, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Glasgow, Fontana/Collins, 1976 [ed. cast.: *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, 1977].
—, *Karl Popper: Selected Writings*, ed. D. Miller. Princeton University Press, 1985 [ed. cast.: *Escritos selectos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985].
—, *In Search of a Better World*, trad. L. J. Bennett, Routledge, Londres, 1992 [ed. cast.: *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1954].

Sobre Popper

Burke, T., *The Philosophy of Popper*, Manchester University Press, 1983.
Currie, G. y Musgrave, A. (eds.), *Popper and the Human Sciences*, Dordrecht, Nijhoff, 1985.
Freeman, M., «Sociology and utopia: some reflections on Karl Popper», *British Journal of Sociology* 26 (1975).
Lessnoff, M. H., «The political philosophy of Karl Popper», *British Journal of Political Science* 10 (1980).
Lubasz, H., «Popper in utopia», *Times Higher Education Supplement* (25 de diciembre de 1981), p. 10.
Magee, B., *Popper*, Londres, Fontana/Collins, 1973 [ed. cast: *Karl Popper*, Madrid, Grijalbo, 1974].
O'Hear, A., *Karl Popper*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.
Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, 2 vols., La Salle, Illinois, Library of Living Philosophers, Open Court, 1974 (Incluye la «autobiografía intelectual» de Popper publicada separadamente como *Unended Quest*, junto con réplica a sus críticas).
Simkin, B., *Popper's Views on Natural and Social Science*, Leiden, E. J. Brill, 1993.
Shearmur, J., *The Political Thought of Karl Popper*, Londres, Routledge, 1996.

De Berlin

—, *Karl Marx: His Life and Environment*, Londres, Thornton Butterworth, 1939; Londres, Fontana, 41995 [ed. cast.: *Karl Marx: su vida y entorno*, Madrid, Alianza, 2000].
—, *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969 [ed. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Revista de Occidente, 1974].

—, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1976 [ed. cast.: *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra, 2000].
—, *Russian Thinkers*, Londres, Hogarth Press, 1978.
—, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londres, Hogarth Press, 1978 [ed. cast.: *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983].
—, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1979 [ed. cast.: *Contra la corriente: ensayo sobre la historia de las ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992].
—, *The Crooked Timber of Humanity: Charperes in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990 [ed. cast.: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992].
—, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, Londres, John Murray, 1993 [ed. cast.: *El mago del norte: J. G. Hamann y los orígenes del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997].
—, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, Londres, Chatto and Windus, 1996.

SOBRE BERLIN

GALIPEAU, C. J., *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
GRAY, J., «On negative and positive liberty», en *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres, Routledge, 1989.
—, *Berlin*, Londres, Fontana, 1995.
HARRIS, I., «Isaiah Berlin: *Two concepts of Liberty*», en M. Forsyth y M. Keens-Soper (eds.), *The Political Classics: Green to Dworkin*, Oxford, Oxford Universty Press, 1996.
KOCIS, R., *A Critical Appraisal of Sir Isaih Berlin's Political Philosophy*, Lewiston, N. Y., Edwin Mellen Press, 1989.

DE RAWLS

—, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [ed. cast.: *Una teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978].
—, «Justice as fairness», *Philosophical Review* 67 (1958), y en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Second Series, Basil Blackwell, 1964 [ed. cast.: «Justicia como equidad», en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999].

—, «Social unity and primary goods», en A. SEN y B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
—, «The priority of right and ideas of the good», *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988) [ed. cast.: «Unidad social y bienes primarios», en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999].
—, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 [ed. cast.: *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996].

SOBRE RAWLS

BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in 'A Theory of Justice' by John Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975.
DANIELS, N. (ed.), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975.
ESHETÉ, A., «Contractarianism and the scope of justice», *Ethics* 85 (1974).
FRIED, C., «Justice and liberty», en *Nomos* 6, edición a cargo de C. J. Friedrich y J. W. Chapman, Nueva York, Atherton Press, 1990.
KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.
MACEDO, S., «The politics of justification», *Political Theory* 18 (1990).
MACPHERSON, C. B., «Rawls's distributive justice», en *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Londres, Oxford University Press, 1973, cap. IV.
NOZICK, R., «Distributive justice», *Philosophy and Public Affairs* 3 (1973-1974) (reimpr. como el capítulo 7 de *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974).
REPLOGLE, R., «Sex, God and Liberalism», *Journal of Politics* 50 (1988).
SANDEL, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
STRASNICK, S., «Social choice and the derivation of Rawls' difference principle», *Journal of philosophy* 73 (1976).

DE NOZICK

—, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
—, «The zigzag of politics», en *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Simon and Schuster, 1989.

SOBRE NOZICK

COHEN, C. A., «Robert Nozick and Wilt Chamberlain: how patterns preserve liberty», en J. Arthur y W. A. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, N. J., Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1978.
CORLETT, J. A. (ed.), *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, Basingstoke, Macmillan, 1991.
EXDELL, J., «Distributive justice: Nozick on property rights», *Ethics* 88 (1977).
PAUL, J. (ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia*, Totowa, N. J., Rowan and Littlefield, 1981.
WALDRON, J., «Historical entitlement: some difficulties», cap. 7 de *The Right to Private Property*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
WOLFF, J., *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Oxford, Polity with Basil Blackwell, 1991.

DE HABERMAS

—, *Toward a Rational Society*, trad. J. J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1971.
—, *Knowledge and human Interests*, trad. J. J. Shapiro, Londres, Heinemann, 1972 [ed. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
—, *Theory and Practice*, trad. J. Viertel, Londres, Heinemann, 1974 [ed. cast.: *Teoría y práctica*, Madrid, Taurus, 1982].
—, *Legitimation Crisis*, trad. T. McCarthy, Londres, Heinemann, 1976 [ed. cast.: *Crisis de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983].
—, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System*, trad. T. McCarthy, Cambridge, Polity Press, 1987 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987].
—, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. F. G. Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1987 [ed. cast.: *El discurso político de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1986].
—, «Law and morality», *Tanner Lectures on human Values*, VIII, 1988.
—, *Moral Consciousness and communicative Action*, trad. C. Lenhardt y S. W. Nicholsen, Cambridge, Polity Press, 1990 [ed. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985].
—, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trad. T. Burger, Oxford, Polity Press, 1989 [ed. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].
—, «What does socialism mean to-day?, *New Left Review* 183 (Septiembre/Octubre 1990).

—, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trad. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 1993.
—, *Between Facts and Norms*, Cambridge Mass., MIT Press, 1996 [ed. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1999].
—, *The Habermas Reader*, W. Outhwaite (ed.), Cambridge, Polity Press, 1996.

SOBRE HABERMAS

BERNSTEIN, R. J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985 [ed. cast.: *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1985].
COLHOUN, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge Mass., MIT Press, 1992 (incluye la nueva «introducción» de Habermas a la edición alemana de 1990 de *The Structural Transformation of the Public Sphere*).
GRAHAM, P., «Habermas's rectifying revolution», *International Politics* 33 (Marzo 1996).
MCCARTHY, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge Mass., MIT Press, 1978 [ed. cast.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987].
OUTHWAITE, W., *Habermas; A critical Introduction*, Oxford, Polity Press, 1994.
RASMUSSEN, D. M., *Reading Habermas*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
RODERICK, R., *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, Basingstoke, Macmillan, 1985.
THOMPSON, J. B. y HELD, D. (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Londres, Macmillan, 1982.
WHITE, S. K., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

ÍNDICE GENERAL

TERCERA PARTE. CONTEMPORÁNEOS

El presente libro ofrece un excepcional estudio de los principales filósofos políticos del siglo pasado. Según Michael H. Lessnoff es absurdo mantener que la filosofía política murió en el siglo XX. Con un análisis claro, inteligente y autorizado el autor demuestra que este siglo produjo toda una pléyade de filósofos políticos perfectamente comparables a los de épocas anteriores. La originalidad en teoría política siempre ha sido impulsada por nuevos problemas y crisis, de los que éste, el siglo más político de todos, no estuvo precisamente exento.

Lessnoff examina las propuestas a las crisis políticas ofrecidas tanto por escritores liberales como por neomarxistas, sin olvidar a pensadores más difícilmente clasificables, como Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Muestra también cómo las teorías políticas del siglo XX se constituyeron como reacción a fuerzas sociales e ideológicas profundamente arraigadas tales como la burocratización, la racionalización y el «desencanto».

Herramienta fundamental para el estudiante de Filosofía y de Ciencias Políticas, este libro será igualmente bien recibido tanto por el lector interesado en el pensamiento político como por la historia de nuestro tiempo.

Michael H. Lessnoff, profesor de Teoría política en la Universidad de Glasgow, es autor de *The Structure of Social Science. A Philosophical Introduction* (1976), *Social Contract* (1986), *The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic. An Enquiry into the Weber Thesis* (1994) y *Ernest Gellner and Modernity* (2002).



CIENCIA POLÍTICA



